*ERICH CASPAR*

# PRIMATUS PETRI

Eine philologisch-historische Untersuchung
über die Ursprünge der Primatslehre

Weimar
Hermann Böhlaus Nachfolger
Hof-Buchdruckerei und Verlagsbuchhandlung G. m. b. H.
1927.

# PRIMATUS PETRI

## Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre

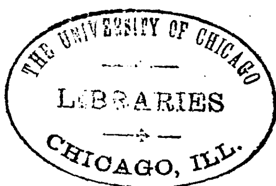
Von

**Dr. Erich Caspar**
o. Professor an der Universität in Königsberg



---

Weimar
Hermann Böhlaus Nachfolger
Hof-Buchdruckerei und Verlagsbuchhandlung G. m. b. H.
1927.


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

# Vorwort.

Die vorliegende Untersuchung über das Primatsproblem geht, verglichen mit ihren Vorgängerinnen in der Forschung, nicht in der Richtung weiter, welche aus einem antiquarischen „Historismus“ heraus und zu einer wertbetonten „Wesensschau“ hin strebt, wie die Parole heutzutage vielfach, bis hinein in die historische Fachliteratur, lautet. Gerade das Primatsproblem hat in der theologischen Literatur aller konfessionellen Lager seit je eine wertende Behandlung unter der Fragestellung nach Recht oder Unrecht der päpstlichen Ansprüche erfahren. Dann hat es jüngst E. Salin[1]) im Rahmen einer geistvollen Synthese behandelt, welche sich getraut, „jenseits des Kampffeldes der Konfessionen“ und über der theologischen Einzelarbeit des letzten Jahrhunderts stehend, „erst jetzt einige der wesentlichsten und eigentümlichsten Züge (der frühchristlichen Entwicklung) zu erblicken“. Den Primat glaubt Salin aus dem Herrenwort Matth. 16, 18. 19 direkt ableiten, seine Spuren bereits bei Tertullian als „schon lebendige und verbreitete Begründung der römischen Macht auf das Wort Christi zu Petrus, auf die Schlüsselgewalt Petri“ nachweisen, und endlich bei Cyprian als „unmittelbare Folge“ der damals vollzogenen Gleichsetzung aller Einzelkirchen deduzieren zu können: „Im gleichen Augenblick trat mahnend und fordernd das Herrenwort an Petrus, den Felsen der Kirche, ins Bewußtsein — zeigte sich die höhere Legitimierung des Nachfolgers Petri, des Bischofs von Rom.“

Demgegenüber verfolge ich den umgekehrten Weg. Statt der Synthese auf einer höheren Ebene über der bisherigen Spezialliteratur, versuche ich eine tiefer als diese in die Quellen eindringende kritische Analyse der Überlieferung. Meine Arbeit stellt sich gleichfalls, wenn nicht jenseits, so doch abseits des

[1]) Civitas Dei, Tübingen 1926.

Kampffeldes der Konfessionen; aber sie sucht sich von allen Wertungen der Apologetik und Polemik zu lösen und auf die eine Aufgabe zu beschränken: an die erhaltenen Quellen die schlichte Rankesche Frage: „Wie es gewesen ist“ zu stellen.

Denn das ist und bleibt die eigentlich historische Fragestellung. Sie ist hinsichtlich des Gesamtproblems des Primats Petri gewiß nicht die einzig mögliche oder das Thema voll ausschöpfende Fragestellung, wohl aber diejenige, die ihrerseits den „Primat“ vor anderen für sich in Anspruch nehmen darf; denn sie ist es, welche zuallererst richtig und nach Maßgabe des spärlichen vorhandenen Quellenmaterials vollständig gelöst werden muß, ehe eine spekulative Behandlung des Themas einsetzen kann. Ich hoffe durch das Ergebnis meiner Untersuchung zu erweisen, daß man in der quellenmäßigen Tatsachenforschung über die Entwicklung der Primatslehre ein beträchtliches Stück über den bisher in der theologischen Spezialliteratur erreichten Stand hinausgelangen kann und daß jenes Bild einer mit logischem Zwang sich vollziehenden Selbstentfaltung der Primatsidee, welches Salin entwirft, wesentliche Korrekturen erfährt und erheblich konkretere Züge annimmt, wenn man der Gedankenarbeit und den geistigen Kämpfen der Männer, welche die Träger dieser Entwicklung gewesen sind, im einzelnen nachgeht.

Die Arbeit erscheint gleichzeitig in der Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte Bd. XLVII, Kanonistische Abteilung.

Königsberg i. Pr. im März 1927.

**E. Caspar.**

# Inhaltsübersicht.

III.

„*Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis.*" Diese Worte des Matthäusevangeliums c. 16, 18. 19 sind das Thema einer unabsehbaren Literatur zur Primatsfrage durch die Jahrhunderte hin bis auf unsere Tage.[1]) Aus der neueren wissenschaftlichen Diskussion haben sich vor allem zwei Probleme herausgestaltet, das textkritisch-exegetische Problem: Echtheit als Herrenwort und ursprüngliche Bedeutung[2]), und das historische Problem: Verwertung zur Begründung des Primatsanspruchs durch die römischen Bischöfe. Das erstere Problem steht an Eigengewicht und Wesensfülle gewiß voran, und das letztere ist daher fast immer nur daneben in zweiter Linie behandelt worden; und doch verdient es einmal eine isolierte Behandlung nach den Gesetzen philologisch-historischer Methode: die Überschattung dieses „Neben"problems durch das Hauptproblem hat verhindert, daß die spezifisch historische Fragestellung, wann, wo und an welcher Stelle des historisch erkennbaren Entwicklungsprozesses eines Primats des römischen Bischofs das Matthäuswort in den Quellen auftaucht, klar herausgestellt und für das Gesamtproblem

---

[1]) Vgl. etwa zuletzt die Schriften von J. Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, 1910; Tillmann, Jesus und das Papsttum. Eine Antwort auf die Frage: Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 1910; J. Schnitzer, Das Papsttum eine Stiftung Jesu? 1910.

[2]) Die neueste Literatur hierüber siehe unten S. 78 A. 2.

fruchtbar gemacht worden ist. Weil die wissenschaftliche Diskussion bisher fast ausschließlich den Theologen der verschiedenen Lager überlassen wurde, hat man die Quellen unter der Fragestellung nach Recht oder Unrecht des römischen Primatsanspruchs immer auf Beweise oder auf Gegenargumente e silentio hin durchsucht und dabei häufig mehr in ihnen finden wollen, als sie herzugeben vermögen, anderes aber darüber vernachlässigt.

## I.

Ein faktischer Vorrang[1]) der römischen Kirche in dem Liebesbund aller christlichen Gemeinden ist bereits im 2. Jahrhundert anerkannt. Ignatius nennt sie *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*, Irenaeus spricht ihr eine *potentior principalitas* (*ἱκανωτέρα αὐθεντία*?) zu, weil sie *maxima et antiquissima et omnibus cognita, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo fundata et constituta* sei; mit ihr müsse jede einzelne Kirche übereinstimmen (*convenire*).[2]) Aus diesen und ähnlichen Schriftstellerzeugnissen läßt sich keine begriffliche Definition des primatus Petri gewinnen, und noch weniger geht es an, über den ausgebildeten Primat der späteren Zeit, die dreifache potestas magisterii, ordinis, iurisdictionis[3]) auf Grund dieser Quellenstellen, sei es positiv, sei es negativ, etwas bündig Beweisendes auszusagen, so oft man es auch versucht hat. Denn einerseits findet sich von einer auf Matth. 16, 18 begründeten, als primatus bezeichneten Vorrang-

---

[1]) Harnack, Dogmengeschichte[4] I, S. 489 unterscheidet einen „faktischen Primat" der römischen Gemeinde von dem „rechtlichen Primat" für die Person des römischen Bischofs. Man wird aber guttun, nur in letzterem Fall von Primat zu sprechen, weil dieser Begriff eben für die aus Matth. 16, 18. 19 erschlossene Stellung des Petrus im Kreise der Apostel und des römischen Bischofs als Nachfolgers Petri geprägt worden ist (siehe unten S. 46 f.), und den älteren Vorrangsanspruch der römischen Kirche auch terminologisch noch klarer davon zu unterscheiden.

[2]) Es genügt hierfür, auf die Zusammenfassung bei Harnack l. c. S. 485 f. hinzuweisen, ohne auf die zahlreichen kontroversen Interpretationen dieser Quellenstellen einzugehen.

[3]) Vgl. Sägmüller, Lehrb. d. kath. Kirchenrechts[3] I S. 28.

stellung des **Petrus** in diesen Quellen des 2. Jahrhunderts keine Spur, andererseits widerlegt diese Feststellung nicht die Überzeugung derjenigen, welche Matth. 16, 18 als ein Herrenwort ansehen und in der Primatstellung der römischen Nachfolger Petri eine gottgewollte Institution erblicken, die lediglich erst allmählich zur Entfaltung gekommen sei.

1. Wann taucht Matth. 16, 18. 19 in den Diskussionen über den römischen Primat auf? Die Antwort, welche **Harnacks** Autorität zu bis heute weitgehender Anerkennung gebracht hat, lautet: Der römische Bischof Kallist um 220 n. Chr. ist es gewesen, der zum ersten Mal Matth. 16, 18. 19 „in besonderer Weise auf sich als Nachfolger Petri und römischen Bischof bezogen hat".[1])

Quellengrundlage für diese These ist die berühmte Polemik Tertullians in seiner montanistischen Schrift De pudicitia, wo es in c. 21 heißt[2]): *Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem. Quod si disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens cares ea virtute, cuius est indulgere. Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: 'potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant' .... De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae ursurpes. Si quia dixerit Petro Dominus: 'super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis, vel quaecumque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis'* (Matth. 16, 18. 19), *idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem,*

---

[1]) So in seinem Aufsatz: Die Entstehung des Papsttums (Aus Wissenschaft und Leben 1 1911) S. 216 und anderwärts, ferner **Preuschen** in Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. XI (1910) S. 157f. und **Dell**, ibid. XV (1914) S. 9; vgl. auch die Zusammenstellung bei **Koch**, Kallist und Tertullian, Heidelberg. Sitz.-Ber. 1919, Nr. 22, S. 86 A. 2.

[2]) Ed. **Preuschen** (Samml. ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschr., herausgeg. v. **Krüger**) 1891, S. 70f.

*id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam, qualis es evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? 'Super te', inquit, 'aedificabo ecclesiam meam' et 'dabo tibi claves', non ecclesiae, et 'quaecumque solveris vel alligaveris', non quae solverint vel alligaverint. Sic enim et exitus docet. In ipso ecclesia extructa est, id est per ipsum, ipse clavem imbuit* etc.

Die neuere kirchengeschichtliche Forschung hat sich darum bemüht, aus dieser Polemik Tertullians einen Text möglichst im Wortlaut zu rekonstruieren, gegen den sich der Autor wendet. Das gegenwärtig vorliegende Resultat dieser Bemühungen ist eine ungeheure Zersplitterung der Meinungen. Bald soll der Text Teil einer großen „Ablaßbulle" Kallists sein[1]), bald soll er aus einem Traktat stammen, welcher das eingangs seiner Schrift von Tertullian angezogene Bußedikt des *pontifex maximus quod est episcopus episcoporum*[2]) begleitete, und als dessen Verfasser von den einen Kallist selbst[3]), von den anderen ein Bischof von Karthago[4]) angesehen wird.

Einig sind nur alle diese Autoren in der Ansicht,

---

[1]) So Rolffs, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist, in: Texte u. Untersuch. zur Gesch. d. altchristl. Literatur XI, H. 3 (1893), S. 99, vgl. die Rekonstruktion S. 103ff.

[2]) Vgl. über diese Titulatur unten S. 14.

[3]) So Harnack, Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche I (1891), S. 119 A. 1, der es noch offen ließ, ob „Kallist selbst sein Edikt aus der Hl. Schrift und der Sache begründet hat, oder daß andere mit seiner Approbation in seinem Sinne über dasselbe geschrieben haben, oder daß beides der Fall war". Ähnlich Nöldechen in Theol. Studien u. Kritiken LXI, 1 (1888), S. 341 („daß neben dem Edikt Kampfschriften ausgingen, die für dasselbe sich in dessen Verteidigung auslegten") und H. Koch, Kallist und Tertullian, l. c. S. 69 („Verschiedene Begründungen mögen mit dem Edikt aus Rom gekommen sein, andere aus kirchlichen Kreisen Afrikas stammen").

[4]) So Esser (nach mehrfachem Wandel seiner Ansichten in Aufsätzen in: Katholik LXXXII, 2 (1902), LXXXVII, 2 (1907), LXXXVIII, 1 (1908), worüber vgl. Koch l. c. S. 3ff.) in seiner Schrift: Der Adressat der Schrift Tertullians De pudicitia und der Verfasser des römischen Bußedikts (1914), und Adam, Das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallistus (1917), der noch über Esser hinaus leugnete, daß neben der Debatte Tertullians mit einem karthagischen Gegner ein Bußerlaß Kallists bekämpft werde und überhaupt ergangen sei.

daß Tertullian hier einen fremden Text reproduziere. Zurückhaltend äußerte sich zwar noch Preuschen[1]): „Es ist nicht ganz sicher, ob Kallist das Argument wirklich in dieser Form vorgebracht hat. Denn die Worte ‚etwa weil der Herr zu Petrus gesagt hat' usw. lassen die Möglichkeit zu, daß Tertullian sich diesen Einwand selbst macht."[2]) Dann aber glaubte Rolffs Gewißheit schaffen zu können durch eine Verbesserung der Interpunktion und syntaktischen Gliederung gegenüber den älteren Tertullian-Ausgaben. Während diese den Satz hinter *propinquam* mit einem Fragezeichen schlossen, wies er darauf hin, daß *si quia* . . . *praesumis* ein regelrechter Konditionalsatz und die vordere Hälfte eines mit *qualis es* fortgehenden einheitlichen Satzes sei.[3]) Er übersetzte: „wenn du, weil der Herr dem Petrus gesagt habe — deshalb behauptest — ja, wer bist du denn?" und fuhr fort: „schon daraus, daß Tertullian schreibt: *quia reliquerit*[4]), also die indirekte Rede gebraucht, läßt sich entnehmen, daß er Worte Kallists referierend mitteilt. Deutlicher wird dies noch durch die Wendung *ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam.* Das *id est* in der indirekten

---

[1]) Tertullians Schriften De poenitentia und De pudicitia (Diss. Gießen 1890) S. 39.

[2]) In seine gegenüber Rolffs viel vorsichtigere „Rekonstruktion" des Kallisterlasses hat Preuschen S. 49 nur den Satz *Habet potestatem ecclesia delicta donandi,* nicht aber die folgende Erörterung über Matth. 16, 18. 19 aufgenommen.

[3]) l. c. S. 55 A. 1. Die „unerträgliche Härte", die Rolffs in dem Fragesatz erblickte, besteht freilich auch so — Einschub des *quia*-Satzes direkt hinter *si* und Wiederaufnahme durch *idcirco* im Rahmen desselben Satzes —, aber sie ist allerdings tertullianisch, vgl. De praescr. c. 10, 6: *Ceterum si quia et alia tanta ab aliis sunt instituta, propterea in tantum quaerere debemus, in quantum possumus invenire, semper quaeremus et nunquam omnino credemus.* Die neue Interpunktion, und zugleich mit ihr auch die Schlußfolgerung, daß ein fremder Text referierend von Tertullian wiedergegeben werde, ist allgemein akzeptiert worden; vgl. die neue Edition von De pudicitia durch Rauschen (Florileg. patrist. X, 1915) S. 94 und die Übersetzung von Esser (Bibl. d. Kirchenväter, Tertullian II, 1915, S. 465 A. 2). Vgl. auch Esser, Katholik 1902 II S. 193 A. 1 und sonst, Koch, Kallist und Tertullian l. c. S. 91 A. 2.

[4]) So! Soll heißen *dixerit.*

Rede wäre gar nicht zu verstehen, wenn Tertullian den Satz frei gebildet hätte. Man sieht auch gar nicht ein, wie er dazu gekommen sein sollte, das *te* mit *id est* zu umschreiben, was nur eine Abschwächung seiner Polemik bedeutet." Rolffs' Ansicht war vielmehr, daß Tertullian das *ad te* selbst eingesetzt habe: „er muß hinzufügen: *id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam*, weil dies durch die Form, wie Kallist Matth. 16, 18. 19 auf sich bezogen hatte, gefordert war ... (Seine Worte) könnten dann etwa gelautet haben: ‚*quia dixit Petro Dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis* etc., *derivavit solvendi et alligandi potestas ad omnem ecclesiam Petri propinquam*'."

Die erhoffte Gewißheit hat diese syntaktische Besserung jedoch nicht gebracht, und mit seiner Textrekonstruktion insbesondere hat Rolffs wenig Beifall gefunden. In der Tat macht der Satz *ad te derivasse, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam* seine These von der Wiedergabe eines fremden Textes in indirekter Rede keineswegs „deutlicher", sondern er bereitet ihr im Gegenteil die allergrößte Schwierigkeit. Rolffs selbst hat sie nur durch gewaltsame Eskamotierung[1]) von *ad te* umgangen, aber nicht überwunden. Seine Argumentation ist vielmehr umzukehren: da *id est* als Element der indirekten Rede, d. h. Wiedergabe eines fremden Textes, gar nicht zu verstehen ist, so hat Tertullian zum mindesten an dieser Stelle den Satz frei gebildet.[2]) Ist nun,

---

[1]) Diesen Ausdruck gebraucht Esser in: Katholik 1902 II S. 209 mit Recht im Rahmen einer Widerlegung der Rolffsschen Interpretation, vgl. unten S. 11 A. 3.

[2]) Esser l. c. S. 210 stellte, ohne an der Grundansicht von Rolffs, daß Tertullian einen fremden Text referierend mitteile, zu rütteln, wenigstens fest, daß „nach der Form des Referats die Annahme eher berechtigt (wäre), daß Tertullian diesen Zusatz (*id est* etc.) frei gebildet hätte, als jene, daß er den Vordersatz hinzugefügt habe"; im übrigen bemerkte er (l. c. Anm. 1): „Wahrscheinlicher ist es, daß Tertullian die genaue Wortform oder besser gesagt die genaue Verbindung, in welcher die beiden Satzteile zueinander standen, nicht wiedergibt. Die kurze Aneinanderreihung zweier voneinander abhängiger Gedanken durch *id est* entspricht ganz der Eigenart seiner Schriftstellerei." Die Schwierigkeit, welche *id est* der Rekonstruktion bereitet, ist also richtig erkannt.

so lautet die weitere Frage, das gleiche durch den Konjunktiv *quia dixerit* im vorangehenden Satze wirklich ausgeschlossen? Muß er als „indirekte Rede" in dem Sinne interpretiert werden, daß ein gegnerischer Text „referierend mitgeteilt" wird? Grammatisch nötigt nichts dazu: der Konjunktiv ist ebenso am Platze, wenn es sich um Einführung eines möglichen, d. h. von Tertullian fingierten gegnerischen Arguments handelt.

Eine solche polemische Taktik ist nun bei Tertullian, insbesondere in De pudicitia, sehr beliebt. Schon Preuschen[1]) hatte darauf hingewiesen, daß Tertullian „nicht selten" selbst Einwürfe macht, die er scheinbar dem Gegner in den Mund legt, die aber tatsächlich nicht erhoben worden sind. Das Beispiel, das er heranzog, bildet in der Tat eine interessante Parallele zu c. 21; es steht in c. 18[2]): *Sed haec, inquit, ad interdictionem pertinebunt omnis impudicitiae . . . Sequebatur et hoc psychicos sapere, et ideo reservavimus huic loco . . . Nam et in proverbiis Salomonis . . . 'moechus autem', inquit, 'per indigentiam sensuum* etc. (Prov. 6, 32—36). *Hoc si de ethnico putaveris dictum, certe de fidelibus iam audisti* (folgen Bibelstellen). *Quid si et hic respondere concipias, adimi quidem peccatoribus vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scilicet ex paenitentiae ambitu secundum illam clementiam Dei, quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem? Hoc enim fundamentum opinionis vestrae usquequaque pulsandum est.* Harnack[3]) charakterisierte diese Ausführungen als „eine ganz geschlossene Vorstellung . . ., mittels welcher die Gegner der Rigoristen in Rom und Karthago eine Neuordnung der Bußdisziplin zu begründen unternehmen"; aber Rolffs[4]) erwiderte mit Recht: „Diese Argumente sind Einwände auf die Widerlegungen Tertullians, die dieser sich selbst macht; sie sind deutlich auf die von ihm beigebrachten Beweise . . . zugeschnitten (schon *haec*, *hoc*, *hic* deuten das an) . . . der dritte Einwand wird schon durch die Worte . . . *Quid si et hic respondere concipias* als fingiert, als möglich

---

[1]) l. c. S. 20. [2]) Ed. Preuschen S. 60.
[3]) Zeitschr. f. Theol. u. Kirche I S. 119. [4]) l. c. S. 87.

gekennzeichnet ... Es handelt sich hier also nicht um wirkliche Argumente der Gegner, sondern um fingierte Einwände Tertullians, durch welche er seine Darlegung geschickt und lebendig weiterführt.“ Das gleiche Verfahren Tertullians enthüllte Rolffs[1]) selbst auch bei De pud. c. 6: „(Es) wendet sich an Kallist persönlich, wie aus den Anfangsworten hervorgeht (*Plane, si ostendas* etc.), und Tertullian fordert darin den biblischen Beweis dafür, daß das milde Verfahren Kallists gegen die Fleischessünder ohne Inkonsequenz auf diese beschränkt bleiben könne ... Bevor er aber in die Erörterung darüber eintritt, steckt er den Kampfplatz ab, indem er eine Berufung auf alttestamentliche Stellen prinzipiell abweist (*Praescribam tibi formam, necesse est, ne ad vetera manum emittas*). Es fragt sich: hat Kallist schon alttestamentliche Stellen benutzt, oder will ihm Tertullian nur eine mögliche Ausflucht abschneiden? ... Aus den weiteren Ausführungen geht hervor, daß Kallist zur Rechtfertigung seiner Praxis konkrete Beispiele nicht herbeigezogen hat; denn der Satz: *Ceterum si qua vobis exempla in sinu plaudent, non opponentur huic quam defendimus disciplinae*, schließt dies bestimmt aus; außerdem werden im folgenden diejenigen Fälle, auf welche Kallist sich etwa beziehen könnte, genannt, und zwar in einer Weise, die deutlich zeigt, daß er es nicht getan hat. Also einzelne Personen aus dem A. T. ... hat Kallist nicht aufgeführt, Tertullian will ihm diese Möglichkeit nur für die Zukunft abschneiden.“ Noch ein drittes Beispiel möge folgen. In cap. 3[2]) heißt es: *Sed prius decidam intercedentem ex diverso responsionem ad eam paenitentiae speciem, quam cum maxime definivi venia carere. Si enim, inquiunt, aliqua paenitentia caret venia, iam nec in totum agenda tibi est.* Rolffs[3]) bemerkte dazu: „Den Grundsatz, gegen den sich dieser Einwand richtet, hat Tertullian selbst c. 2 ausgesprochen: *alia* (scil. *paenitentia*) *erit quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili; alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet inremissibili.* Der Einwand selbst wird als *responsio ex diverso* bezeichnet, deren

[1]) l. c. S. 66. [2]) Ed. Preuschen S. 24. [3]) l. c. S. 66.

Widerlegung notwendig ist, da sie den Gang seiner Beweisführung unterbricht. Diese *responsio* wird also auch erst durch seine Beweisführung hervorgerufen sein. Wenn es daher auch nicht ganz ausgeschlossen ist, daß die Gegner der Montanisten den Einwand in dieser Form gemacht haben, so ist es doch wahrscheinlicher, daß Tertullian denselben von den Voraussetzungen seiner Gegner aus selbst so formuliert."

Die Ähnlichkeit der syntaktischen Gliederung zwischen diesen Stellen und der Periode in c. 21 ist unverkennbar. Mit *sed* anhebend wird eine These der Gegner hingestellt; daß sie mit *inquit*, *inquis* eingeführt wird, ist dort kein Beweis für wirkliches Zitat und kann es deshalb auch hier nicht sein. Dann folgen in Konditionalform (*hoc si putaveris, quid si respondere concipias, si ostendas*) konjunktivisch eingeführte biblische Argumente der Gegner; wenn sie dort fingierte, von Tertullian selbst formulierte Einwürfe sind, so ist es nicht nur möglich, daß das gleiche auch in c. 21 der Fall ist, wie Preuschen sagte, sondern es ist wahrscheinlich.

Was ihn veranlaßte, diese Möglichkeit abzulehnen, war die Erwägung, daß „man in Rom auf ähnliche Weise argumentiert haben müsse". Es ist mit anderen Worten die aus der Entwicklung der Folgezeit rückwirkende Suggestion, daß Matth. 16, 18. 19 ein spezifisch römisches Argument ist. Nun hat aber Adam bereits treffend dargelegt[1]), daß Matth. 16, 18. 19 in De pudicitia gar nicht im Sinn der späteren römischen Interpretation, nämlich als Begründung eines Primats Petri (aus v. 18), sondern lediglich als Begründung der amtsbischöflichen Binde- und Lösegewalt (aus v. 19) verwertet wird: „(Der)[2]) Beweisgang ist einfach: auf Petrus ist nach dem Wort des Herrn die Kirche erbaut. Petrus hat nun aber die Schlüsselgewalt, *idcirco* besitzt sie jeder Bischof, der mit Petrus in Verbindung steht." Gegen diese These kämpft Tertullian[3]) an: die Schlüsselgewalt sei Petrus nur *personaliter* übertragen, und die *ecclesia*, die auf ihn gebaut sei, sei nicht *numerus episcoporum*, die Bischofs-

---

[1]) Cyprians Kommentar zu Matth. 16, 18. 19 II. Der Kommentar der übrigen afrikanischen Theologie, Tübing. Theol. Quartalschrift XCIV (1912) S. 203ff.

[2]) l. c. S. 209f. [3]) De pudicitia c. 21.

kirche, sondern *proprie et principaliter ipse est spiritus*, die montanistische Kirche der Geistträger, und nur von ihr gelte das *Habet potestatem ecclesia delicta donandi.* Ist es nun notwendig, wie Adam gleich allen anderen Forschern annimmt, daß diese Polemik sich gegen eine Tertullian wirklich in einem katholischen Traktat entgegengestellte These[1]) wendet? Adam selbst hat aus den übrigen Schriften Tertullians die Stellen gesammelt[2]), an denen jener Matth. 16, 18. 19 zitiert, und hat festgestellt, daß auch für Tertullian Petrus typischer Repräsentant der *ecclesia* ist. (De monogam. c. 8: *Petrum solum invenio maritum, per socrum; monogamum praesumo per ecclesiam, quae super illum aedificata omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura*); auch er sagt, daß Petrus seine Schlüsselgewalt der Kirche hinterlassen habe (Scorpiace c. 10: *Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves eius hic Dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse*). Der strittige Punkt in De pudicitia ist also lediglich, was unter *ecclesia* zu verstehen sei. Tertullian selbst ist in dieser Frage in der früheren Zeit, ehe er De pudicitia schrieb, nicht eindeutig; denn De monogam. c. 8 exemplifiziert auf *omnis gradus ordinis*, also die Hierarchie der Kleriker, für welche, als die *ecclesia*, Petrus das Muster darstelle, was nicht allzuweit von der in De pudicitia bekämpften Ansicht, *ecclesia* = *numerus episcoporum*, absteht; Scorpiace c. 10 andererseits fügt dem zitierten Satz an: *quas* (*claves*) *hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum*, vindiziert also den Besitz der Schlüsselgewalt jedem in der Verfolgung bewährten confessor, was sich mehr der eigenen These Tertullians in De pudicitia c. 21 nähert: *secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet, aut apostolo aut prophetae.*

Die Schlußfolgerungen liegen auf der Hand: diese Argumentation in De pudicitia über *ecclesia* und Schlüsselgewalt, einschließlich These und Antithese, läßt sich gar nicht auseinanderreißen. Matth. 16, 18. 19 war Tertullian, schon ehe er De pudicitia schrieb, ein vertrautes Zitat,

---

[1]) Adam behandelt die Stelle l. c. S. 209 unter der Überschrift „Die karthagischen Theologen des (römischen?) Bußedikts".

[2]) l. c. S. 203 ff.

dessen Exegese ihn intensiv beschäftigte, und das *edictum peremptorium* des *episcopus episcoporum* „*Ego ... delicta ... dimitto*“, das ihn auf die Schanzen rief, mußte ihn aus eigenem Antrieb veranlassen, den bestimmten Sinn, den *ecclesia* in diesem Bibelwort habe, vor sich selbst und vor den anderen schärfer und klarer herauszuarbeiten, als es bisher in seinen Schriften geschehen war. Deshalb stellte er nunmehr die beiden möglichen Interpretationen, *ecclesia* = Hierarchie, und *ecclesia* = die Geistträger, als fingierte These der Gegner: *ecclesia* = *numerus episcoporum*, und eigene Antithese: *ecclesia* = *spiritus*, einander entgegen.

2. Zu dem gleichen Resultat führt sodann die philologische Einzelinterpretation des Textes. Der Satz: *Idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam*, ist die eigentliche crux interpretum für alle Rekonstruktoren des „gegnerischen Textes“ geworden. Die einen meinten, *ecclesia Petri propinqua* heiße „jede Gemeinde, welche sich auf Petrus zurückführen könnte“, also „in erster Linie Rom“ (Preuschen)[1]), oder „jede durch Petrus gegründete Gemeinde“, weshalb Kallist „als Vertreter der Gemeinde, deren petrinischer Ursprung über jedem Zweifel stehe, spreche (Rolffs).“[2]) Aber Esser wies mit Recht diese dogmatisch unhaltbare und deshalb im Munde eines römischen Bischofs unmögliche Deutung zurück.[3]) Philologisch war freilich seine eigene

---

[1]) l. c. S. 39. [2]) l. c. S. 57.

[3]) Katholik 1902 II, S. 211: „Wenn man Kallist Klugheit .. nachrühmt, dann traue man ihm doch nicht zu, daß er auch nur einen Augenblick daran gedacht habe, durch eine derartige Argumentation seinen Satz: *habet ecclesia potestatem delicta donandi*, zu beweisen. Eine solche Beweisführung hätte seinem Gegner leichtes Spiel geboten und würde im 3. Jahrhundert mit denselben Empfindungen wie heute aufgenommen worden sein.“ Treffend auch sein Nachweis eines sinnstörenden Übersetzungsfehlers *unde hoc ius ecclesiae usurpes* = „woher du dir dies Recht der Kirche anmaßest“ statt „dies Recht für die Kirche in Anspruch nimmst“ (l. c. S. 204, vgl. auch Katholik 1907 II S. 191; zustimmend Koch l. c. S. 94 A. 2), sowie seine Polemik gegen die Willkür von Rolffs bei der Rekonstruktion: *derivavit ... potestas ad omnem ecclesiam Petri propinquam* mit der „Eskamotierung“ des *ad te* als tertullianischen Zusatzes (l. c. S. 209f.), siehe oben S. 6.

Übersetzung[1]), „die einzelnen Kirchen, weil und wenn sie mit der Kirche Petri in Verbindung stehen (*Petri* = *ecclesiae Petri propinquam*)“, resp. „jede Kirche, die im organischen Verband mit der einen, auf Petrus gegründeten Kirche steht“[2]), nicht minder anfechtbar, denn sie schwärzte eine *ecclesia Petri* ein, die gar nicht im Text steht.[3]) Auf denselben Fehler kommt es hinaus, wenn Adam[4]) bemerkte: „Das beigefügte *omnis* besagt übrigens, daß nicht an Rom, sondern an die Gesamtheit der mit Rom in Verbindung stehenden Kirchen gedacht ist ... nicht die Kirche Petri, sondern eine der Petrus verwandten Kirchen steht also in Frage.“ Aber auch die letzte, diesen Fehler ausschaltende Übersetzung von H. Koch[5]): „jede mit Petrus verwandte und zusammenhängende, von Petrus herstammende, zu Petrus in Beziehung stehende, d. h. eben jede katholische Kirchengemeinde“ verurteilte sich selbst schon durch die pleonastische Häufung der Vorschläge als unpräzis.

*Ecclesia Petri propinqua* heißt wörtlich „petrusnahe Kirche“. Dieser Ausdruck — und darin liegt die Schwierigkeit, ihn in irgendein von Tertullian bekämpftes „Edikt“ oder einen „Traktat“ einzubauen — hat in der ganzen

---

[1]) l. c. S. 207.

[2]) Katholik 1907 II S. 191.

[3]) „So darf man es eben nicht machen, wenn man rekonstruieren will, daß man nämlich lesen will, was nicht dasteht“, schrieb Esser, Katholik 1902 II S. 209 gegen Rolffs; aber dieser Vorwurf trifft ihn selbst in gleicher Weise. Wenn Koch l. c. S. 95 dagegen bemerkte, daß „zu der Annahme, daß *Petri* nicht unmittelbar von *propinquam*, sondern von einem aus *ecclesiam* zu ergänzenden *ecclesiae* abhängig sei, keine Nötigung (vorliege)“, so ist das noch zu wenig gesagt.

[4]) Das sogenannte Bußedikt Kallists (1917) S. 48. Adam „rekonstruierte“: *Idcirco ad me derivavit solvendi et alligandi potestas id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam*, und schloß daraus, daß hier ein karthagischer Bischof spreche, dessen Kirche eine petrusverwandte Kirche sei, weil sie von Rom her ihre apostolische Lehrautorität geholt habe. Koch l. c. S. 95 A. 1 entgegnete darauf: „Damit taucht bei Adam in diesem angeblich rein afrikanischen Streite auf das Stichwort Petrus hin auf einmal wie ein deus ex machina Rom auf.“ Aber den springenden Punkt, was es denn mit diesem Quid pro quo Petrus = Rom auf sich hat, hat er nicht erkannt. Vgl. darüber weiterhin im Text.

[5]) l. c. S. 95.

zeitgenössischen Literatur keinerlei Parallele, es sei denn — bei Tertullian selbst. Schon Adam[1]) wies darauf hin, daß „nach dem Sprachgebrauch, den Tertullian in seiner katholischen Zeit anwendet, als 'verwandte' Kirche gilt eine jede, welche von einer durch Apostel oder Apostelschüler gegründeten Kirche sich *traducem fidei et semina doctrinae* eingetauscht hat. (De praescr. 20.[2]) *Non minus apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae* c. 32). Eine 'verwandte Kirche' ist also vor allem die Kirche in Karthago, die wegen ihrer örtlichen Nachbarschaft (*Italiae adiaces* c. 36) von Rom her ihre apostolische Lehrautorität geholt hat (*habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est* c. 36)". Wäre Adams Aufmerksamkeit nicht ausschließlich auf Beweisstücke für Karthago als petrus- = romnahe Kirche gerichtet gewesen, so hätte er andere Parallelen, die dem *propinquam* auch sprachlich näher stehen, aufgefunden. *Percurre ecclesias apostolicas*, heißt es in De praescr. c. 36[3]), *apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident ... Proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos.* „Apostolische Nähe" ist also ein tertullianischer Begriff, und ebenso ist es ein spezifisch tertullianischer Gedanke, die Zugehörigkeit einzelner apostolischer Kirchen zu bestimmten Aposteln zu betonen: De praescr. 32[4]): *Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Ioanne conlocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum*, und c. 36[5]): *Si autem Italiae adiaces habes Romam ... Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni Dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur, ubi apostolus Ioannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.* Beide Gedanken sind in *ecclesia Petri propinqua* vereint: „petrus-nahe", hier nicht geographisch,

---

[1]) Bußedikt l. c. S. 48.

[2]) Gemeint ist die Stelle: *ac pro hoc ipsae apostolicae deputabuntur ut suboles apostolicarum ecclesiarum* (ed. Preuschen in: Samml. ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften, H. III [1892], S. 16).

[3]) l. c. S. 30. [4]) l. c. S. 26. [5]) l. c. S. 30.

sondern der Abstammung nach (*propinquus* = verwandt), und: „petrus-nahe", ein Begriff, der nicht einfach jede katholische Kirche bezeichnen kann, wie H. Koch wollte, sondern der einen Korrelatbegriff „Petrus ferner stehend" oder „einem andern Apostel nahe" involviert.

Es ist durchaus richtig, wie besonders Adam betonte, daß *ecclesia Petri propinqua* im Munde eines römischen Bischofs befremdlich klingen würde, ja unmöglich wäre; aber der Versuch, den er und andere unternahmen, *ecclesia Petri propinqua* als überhaupt nicht auf Rom gehend zu deuten[1]), die römische Kirche also gänzlich aus der Kontroverse auszuschalten und die Polemik in Afrika zwischen Tertullian und dem Bischof der *ecclesia Petri propinqua* Karthago spielen zu lassen, dieser Versuch führte zu den größten Künsteleien und gewagtesten Konstruktionen. Tertullian apostrophiert ja bereits im 1. Kapitel von De pudicitia einen Gegner[2]): *Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: 'Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto'.* Diese Spotttitulatur — in die Sprache unserer Zeit übertragen etwa: Seine Majestät der Bischof der Bischöfe erläßt einen Ukas — ist zwanglos nur auf den römischen Bischof und ein Edikt desselben zu beziehen.[3]) Es kommt hinzu, daß Hippolyt in seinen Invektiven gegen Kallist von Rom sagt[4]): *Πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.* Ganz augenscheinlich ist hier das gleiche Bußedikt, gegen welches Tertullian ankämpft, gemeint[5]), und die knappe, apo-

---

[1]) Siehe unten S. 20. [2]) Ed. Preuschen l. c. S. 20.

[3]) Es konnte Adam (Das sogen. Bußedikt Kallists, 1917, S. 12 ff.) nicht gelingen, die früher allgemein als selbstverständlich betrachtete, auch von Esser noch festgehaltene Beziehung dieser Spottitulatur auf den römischen Bischof wegzuinterpretieren; vgl., was Koch, Kallist und Tertullian l. c. S. 87 ff. mit Recht dagegen einwendet.

[4]) Refutatio omnium haeres. IX, 12, 20. (Die griech. christl. Schriftsteller, herausgeg. v. d. Berliner Akademie. Hippolyt Werke III, ed. Wendland S. 249).

[5]) Die entscheidenden Argumente schon in der kurzen Notiz von Harnack, Zeitschr. f. Theologie u. Kirche I (1897) S. 119 A. 1, auf

diktische *Ego*-Form desselben, die Tertullian überliefert, findet schließlich eine Parallele in einem formell ganz ähnlichen dogmatischen *'Εγώ*-Erlaß des Bischofs Zephyrinus, den wiederum Hippolyt mitteilt.[1] Wenn Tertullian aber in De pudicitia c. 1 den Bußerlaß Kallists von Rom bekämpft, so ist die Annahme[2] unwahrscheinlich kompliziert, daß der in c. 21 apostrophierte *apostolicus* nicht Kallist, sondern der Bischof von Karthago als Autor oder Inspirator eines von dem römischen Edikt zu unterscheidenden afrikanischen Traktats zur Bußfrage anzusehen sei.

In Wahrheit sind die Dinge nur durch jene fragwürdige quellenkritische Methode, welche die Überlieferung durch Rekonstruktion von Deperdita bereichert, verwirrt worden; sie liegen textlich viel einfacher und sachlich viel klarer: Tertullian polemisiert in De pudicitia c. 21 gegen denselben Bischof von Rom, dessen Edikt er in c. 1 anführt, und er selbst ist es, der die römische Kirche eine *ecclesia Petri propinqua* nennt; aus seinem Sprachgebrauch stammt der

---

welcher die längeren Nachweisungen von Rolffs und anderen weiterbauten. Die von Esser u. a. aufgewiesenen Differenzen zwischen Tertullians und Hippolyts Angaben erlauben nicht den Schluß, daß es sich bei beiden um verschiedene Angriffsobjekte handelt. „Das Bild (Hippolyts) stimmt, wenn man die Verzerrung in Abrechnung bringt, mit der Haltung dessen, den Tertullian in De pudicitia angegriffen hat, vollständig", sagte Harnack l. c. mit Recht, und jene neueren überscharfen Distinktionen ziehen den polemischen Charakter der hippolytischen Darstellung nicht gebührend in Rechnung.

[1]) Auf diese Parallele, welche Esser und Adam noch nicht gegenwärtig war, und die gleichfalls gegen ihre These spricht, wies zuerst Gf. Preysing S. J. in: Zeitschr. f. kath. Theologie 1917 S. 595ff. hin; ausführlicher v. Harnack in: Berliner Sitz.-Ber. phil.-hist. Kl. 1923, S. 51ff.; vgl. auch H. Koch l. c. S. 55 A. 1.

[2]) Esser, Der Adressat der Schrift Tertullians l. c., dessen These sich in der Tat keiner der anderen Forscher angeschlossen hat. Vgl. die Kritik v. Sodens in: Theol. Literaturzeitung 1916 S. 173, der über die mächtig angeschwollene neue Spezialliteratur zum Bußedikt Kallists mit Recht skeptisch urteilt: „ein Reichtum, den man nicht ohne Verlegenheit betrachtet, da Methode und Resultat dem aufgewendeten Fleiß nicht entsprechen." Die neueste einschlägige Arbeit von D. Franses O. F. M., Das edictum Kallists in der neueren Forschung, in Studia catholica I (1924/25) S. 248ff. referiert im wesentlichen nur über die verschiedenen aufgestellten Hypothesen.

Ausdruck, und nur in seinem Munde ist dies *ἅπαξ λεγόμενον* verständlich.

3. Zu dem stilkritischen und dem textkritischen kommt endlich auch ein sachkritisches Moment, das für tertullianische und gegen römische Herkunft der ganzen Argumentation mit Matth. 16, 18. 19 in De pudicitia c. 21 spricht. Daß Matth. 16, 18. 19 hier nicht nach der Weise der späteren römischen Primats-Argumentation verwendet ist, hat Adam bereits nachgewiesen.[1] Aber ist Matth. 16, 18. 19 zu Kallists Zeit überhaupt ein römisches Argument? Der mehrfachen Bezeugung von Matth. 16, 18. 19 in Tertullians Schriften[2] steht zunächst die Tatsache gegenüber, daß dies Bibelzitat im gleichzeitigen römischen Schrifttum weder bei Novatian noch bei Hippolyt überhaupt vorkommt.[3] Wenn H. Koch[4] sodann noch jüngst meinte: „Ob Kallist schon eine Vorrangstellung der römischen Kirche und für sich das Recht als *episcopus episcoporum* aufzutreten, aus Matth. 16, 18. 19 abgeleitet habe ... ist nicht zu erkennen, ebensowenig wie bei Papst Victor im Osterfeierstreit", so bezeichnet dies Non liquet[5] nicht die Grenze des quellenkritisch mit Sicherheit Erschließbaren. Zunächst haben wir aus der Mitte des 3. Jahrhunderts, also aus der Zeit nach Victors und Kallists praktischen Beanspruchungen einer Vorrangstellung der römischen Kirche, über deren theoretische Begründung die erhaltene Überlieferung keine Auskunft gibt, in zwei Schreiben der römischen Gemeinde aus der Sedisvakanz nach dem Tode Bischof Fabians (250 n. Chr.)[6]

---

[1]) S. oben S. 9. [2]) S. oben S. 10.

[3]) Bezügl. Novatians vgl. den Index II der Bibelstellen in der Ausgabe des Liber de trinitate von Fausset (Cambridge 1909); für Hippolyt existiert bisher kein Generalindex, da die kritische Edition seiner Werke in der Berliner Akademieausgabe (Die griech. christl. Schriftsteller) noch nicht abgeschlossen ist. Von älteren römischen Autoren zitieren Irenaeus und Justin (Apologie) zwar Matth. 16, 17, nicht aber die beiden folgenden Verse, vgl. Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? (1910) S. 60ff.

[4]) l. c. S. 96.

[5]) Es bedeutet im Grunde einen Rückschritt gegenüber der bereits von Adam (siehe oben S. 9) erarbeiteten Erkenntnis.

[6]) Am besten kommentiert von Harnack, Die Briefe des römischen

eindrucksvolle Manifestationen eines Vorrangsanspruchs der römischen Kirche, welche zeigen, wie man ihn damals begründete.

Der erste Brief, aus der Feder der römischen Diakonen[1]), spiegelt eine ähnliche Situation wider wie der 1. Clemensbrief v. J. 95 n. Chr.: die römische Gemeinde greift anfragend und mahnend in die verworrenen Verhältnisse einer anderen ein; wie es dort Unruhen in Korinth waren, welche den römischen Schritt verursacht hatten, so hier die Revolten, welche in Karthago ausgebrochen waren, nachdem der Bischof Cyprian vor der decianischen Verfolgung in ein Versteck geflüchtet war. Der Brief endet mit dem Schlußwunsch: *Salutant vos fratres qui sunt in vinculis et presbyteri et tota ecclesia, quae et ipsa cum omni sollicitudine excubat pro omnibus qui invocant nomen Domini.* Kurz darauf, nachdem durch Cyprians Rückkehr auf seinen Sitz die Lage geklärt war, griff dann der Leiter des römischen Presbyteriums Novatian selbst[2]) zur Feder. Er rühmt die *in toto mundo* nach Pauli Wort (Rom. 1, 8) bekannte *antiqua severitas, fides, disciplina* der römischen Kirche; es sind die gleichen Prädikate, die ähnlich schon Irenaeus für eine *potentior principalitas* der römischen Kirche anführte: *maxima et antiquissima* et *omnibus cognita, a duobus gloriosissimis apostolis Petro et Paulo fundata,* und: *eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam fidem.* Aber Novatian schließt seine Paränese: *quarum laudum et gloriae degenerem fuisse maximum crimen est*: ein Lob des Paulus, das Verpflichtungen auferlegt, ist die einzige biblische Fundierung für die irenaeische *principalitas*, die er ins Feld führt.

Noch stärker tritt die Verpflichtung in dem ersten Schreiben der Diakonen in den Vordergrund: *Cum incumbat nobis, qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem, si neglegentes inveniamur, dicetur nobis quod et antecessoribus nostris dictum est, qui tam neglegentes praepositi erant, quoniam perditum non requisivimus et errantem non cor-*

---

Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz i. J. 250, in: Theol. Abhandl. C. Weizsäcker gewidmet (1892) S. 1 ff.

1) Epist. Cypriani n. 8 ed. Hartel II S. 485.

2) Epist. Cypriani n. 30 ed. Hartel II S. 549.

*reximus et claudum non colligavimus et lactem eorum edebamus et lanis eorum operiebamur* (Ezech. 34, 3—4). *Denique et ipse Dominus implens quae erant scripta in lege et prophetis docet dicens: 'Ego sum pastor bonus, qui pono animam meam pro ovibus meis; mercennarius autem et cuius non sunt propriae oves, cum viderit lupum venientem, relinquit et fugit et lupus dispargit eas'* (Jo. 11, 12). *Sed et Simoni sic dicit: 'Diligis me? Respondit: Diligo. Ait ei: Pasce oves meas'* (Jo. 21, 15). *Hoc verbum factum ex actu ipso quo cessit cognoscimus, et ceteri discipuli similiter fecerunt.* Das sind die schlichten, eindringlichen Gedankengänge über die Hirtenpflicht, die 100 Jahre vorher in Rom bereits der „Hirte" des Hermas abhandelte. Das römische Gemeindeschreiben stellt sie — und die eigene nach ihnen orientierte Praxis — ähnlich wie einst der erste Clemensbrief an die Korinther als mahnendes Muster für die andere Gemeinde hin; aber es ist die Hirtenpflicht, die jedem Bischof in gleicher Weise obliegt, und wenn auch das Wort „Weide meine Schafe" zitiert wird, so fehlt doch die geringste Andeutung, daß dies Wort, weil es zu Petrus gesprochen ist, deshalb eine besondere Beziehung auf die römische Kirche habe, denn „die übrigen Jünger taten desgleichen".

Diese pastoralen Klänge sind in den päpstlichen Kundgebungen späterer Zeiten zwar immer die Grundmelodie geblieben, aber hörbarer tritt nachmals die helle Oberstimme hervor, welche auf dem Hauptthema Matth. 16, 18. 19 samt dem Seitenthema Luc. 22, 32: *Ego pro te rogavi (Petre) ut non deficiat fides tua,* das ebenfalls die Verpflichtung des Pauluslobs in die sichere Gewähr einer Herrenverheißung an Petrus moduliert, jenen transzendental fundierten Rechtsanspsuch des römischen Bischofs vorträgt.

Die römischen Schreiben vom Jahr 250 begründeten den Vorrangsanspruch der römischen Kirche, den sie in der Tradition seit Irenaeus' und Victors I. Zeiten vertraten, noch nicht mit Matth. 16, 18. 19, sondern in der alten Weise, wie es schon im 2. Jahrhundert geschah. Schon diese Beobachtung spricht gegen die Annahme, daß bereits ein Menschenalter vorher Kallist die neue Argumentation aus

Matth. 16, 18. 19 angewandt habe. Nicht minder spricht dagegen das, was schon Rolffs[1]) hinsichtlich des Verhaltens des Origenes feststellte. Dieser polemisiert an mehreren Stellen seiner Werke gegen die Bußpraxis des Kallist; aber dort, wo er in seinem Matthäuskommentar an c. 16, 18. 19 gelangt, enthält seine Exegese nicht die geringste Spur von Polemik gegen eine Verwendung dieses Bibelworts durch Kallist.[2])

Aber Origenes schweigt nicht nur von Kallist, sondern überhaupt von Rom. Seine Exegese von Matth. 16, 18. 19 kreist, wo sie nicht lediglich an der Person Petri haften bleibt[3]), um das Problem, wem die in Petrus an die *ecclesia* verliehene Binde- und Lösegewalt eigene: *Τὴν δὲ δέησιν*, sagt er in *Περὶ εὐχῆς*[4]), *μόνον ἁγίοις, εἴ τις εὑρεθείη Παῦλος ἢ Πέτρος, ἵνα ὠφελήσωσιν ἡμᾶς ἀξίους ποιοῦντες τοῦ τυχεῖν τῆς δεδομένης αὐτοῖς ἐξουσίας πρὸς τὸ ἁμαρτήματα ἀφιέναι,* und im Matthäuskommentar[5]) heißt es: *Ἐπεὶ δὲ οἱ τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς ἐκδικοῦντες χρῶνται τῷ ῥητῷ, ὡς Πέτρος καὶ τὰς κλεῖδας τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας ἀπὸ τοῦ Σωτῆρος εἰληφότες διδάσκουσί τε τὰ ὑπ' αὐτῶν δεδημένα,*

---

[1]) l. c. S. 127 ff.

[2]) Rolffs l. c. S. 135 zog freilich einen anderen Schluß. Er beendete das Kapitel über: „Die Bezeugung der Schrift Kallists" (S. 123 ff.) mit den Sätzen: „Cyprian kennt die rekonstruierte Schrift Kallists nicht, oder er ignoriert sie absichtlich. Origenes ist über das Verfahren Kallists in der Bußdisziplin genau unterrichtet, kennt aber seine Rechtfertigungsschrift nicht. Hippolyt kennt dieselbe nicht oder ignoriert sie absichtlich." Rolffs wollte daraus den privaten, nur für die römische Gemeinde geltenden Charakter der „Schrift Kallists" erschließen (S. 135 ff.). Der richtige Schluß ist, daß diese „rekonstruierte Schrift Kallists", von der kein anderer Autor über die Bußstreitigkeiten etwas weiß, nie existiert hat.

[3]) So in Hom. in Exod. V, 4 (Die griech. christl. Schriftsteller, Origenes Werke VI, S. 188): *Vide magno illi ecclesiae fundamento et petrae solidissimae, super quam Christus fundavit ecclesiam, quid dicatur a Domino: Modicae, inquit, fidei, quare dubitasti?* (Matth. 14, 31). Comm. in Ioann. X, 8, 33, Werke IV S. 178: *ὁ γὰρ ὁρώμενος ὑπὸ τοῦ περιπατοῦντος παρὰ τὴν θαλάσσαν τῆς Γαλιλαίας μόλις ποτὲ καὶ ὕστερον λαμβάνει τὸ »Σὺ εἶ Πέτρος« κτλ.* Vgl. ferner *Κατὰ Κέλσου* VI, 77, Werke II S. 147, Hom. in Isai. VII, 1, Werke VIII, S. 280.

[4]) XIV, 6, Werke VI, S. 333.

[5]) Origenis Opera, ed. Lommatzsch III S. 156.

*τουτέστι καταδεδικασμένα καὶ ἐν οὐρανοῖς δεδέσθαι, καὶ τὰ ὑπ' αὐτῶν ἄφεσιν εἰληφότα καὶ ἐν οὐρανοῖς λελύσθαι, λεκτέον ὅτι ὑγιῶς λέγουσιν, εἰ ἔχουσιν ἔργον, δι' ὃ εἴρηται ἐκείνῳ τῷ Πέτρῳ: »Σὺ εἶ Πέτρος« κτλ.* Nur wer „heilig“ ist wie Petrus und Paulus, und auch der Bischof nur, wenn er sich durch Werke gleich Petrus bewährt, hat die Binde- und Lösegewalt. Es sind Gedankengänge, die sich nahe mit dem tertullianischen Satz[1]): *quas (claves) unusquisque interrogatus atque confessus feret secum,* ja mit der montanistischen Zuspitzung: *secundum Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet,* berühren. Die Exegese von Matth. 16, 18. 19 einerseits, der Vorrangsanspruch der römischen Kirche andererseits sind also bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts hinein zwei Gedankenbahnen, die sich nicht berühren. Die einzige Ausnahme macht jene Argumentation Tertullians in De pudicitia c. 21, wo er in Polemik gegen Kallist und sein Bußedikt bestreitet, daß die Verheißung an Petrus auf „jede petrusnahe Kirche“ gehe.

Was lehrt nun aber die Tatsache, daß dieser seltsame und singuläre terminus *ecclesia Petri propinqua* die früheste Verbindungsbrücke zwischen Rom einerseits, Matth. 16, 18. 19 andererseits darstellt? Adam, der mit dem Hinweis auf Tertullians Sprachgebrauch schon auf der richtigen Fährte war, hat sich den Weg zum Ziel selbst verbaut. Denn die Frage, was mit *omnis ecclesia Petri propinqua* gemeint sei, beantwortete er von vornherein zuversichtlich[2]): „Gewiß nicht die Kirche Roms. Nach dem altchristlichen Sprachgebrauch wird die römische Kirche als die *ecclesia Petri, ecclesia super Petrum constituta, Petri cathedra* (vgl. Cypr. Ep. 59, 14), *locus Petri* (Cypr. Ep. 55, 8) bezeichnet, niemals und nirgends wird sie *ecclesia Petri propinqua* genannt.“ Wenn Adam gesagt hätte: „nirgends sonst“, so wäre er im Recht. Wie aber steht es mit dem „altchristlichen“ Sprachgebrauch *ecclesia Petri?* Adam führte als älteste Belege Briefe Cyprians an, und er hätte ältere auch gar nicht anführen können. Der ein Menschenalter frühere Tertullian kennt wohl *cathedrae apostolorum,* aber Rom ist

---

[1]) Siehe oben S. 10. [2]) Bußerlaß l. c. S. 48.

ihm eine apostolische Kirche durch Petrus, Paulus und Johannes[1]); er exemplifiziert freilich für die apostolische Sukzession in Rom bereits mit Petrus, der Clemens ordiniert habe[2]), aber der Terminus *cathedra Petri* fehlt ihm noch.

Er fehlt aber nicht nur bei Tertullian, sondern ist damals überhaupt noch gar nicht vorhanden, auch nicht in Rom selbst. Das sogenannte Muratorische Fragment[3]), das vielleicht, ja wahrscheinlich Hippolyt zum Verfasser hat[4]), nennt den römischen Bischofsstuhl *cathedra urbis Romae ecclesiae*, und in der Refutatio omnium haeresium[5]) sagt Hippolyt zwar: *οἱ ἀπόστολοι . . . ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες*, bezeichnet also die Bischöfe als Nachfolger der Apostel; aber die Vorstellung, daß er als römischer Bischof Nachfolger des Petrus sei, ist ihm noch fremd. Denn einen römischen Nachfolger Petri, eine römische *cathedra Petri* konnte es erst von dem Augenblick an geben, da Petrus als der erste Bischof von Rom galt. Die Entwicklung der römischen Bischofsliste, deren Genesis ich jüngst in anderem Zusammenhang aufzudecken versucht habe[6]), war aber zu Beginn des 3. Jahrhunderts und insbesondere bei Hippolyt noch nicht bis zu diesem Punkt gediehen. Die Bischofsliste seiner Chronik[7]) begann noch:

*Πέτρος καὶ Παῦλος*
*α' Λίνος*
*β' Ἀνέγκλητος*
*γ' Κλήμης κτλ.*

---

1) De praescr. c. 36, siehe oben S. 13. 2) Ibid. c. 32, siehe ibid.

3) Ed. Lietzmann, Kleine Texte f. theol. u. phil. Vorles. I (1908) S. 9.

4) Vgl. Bonwetsch in: Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1923 S. 27 ff. 63 ff.; Harnack in: Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. XXIV (1925) S. 1 ff. — Die neueste Arbeit über das Fragm. Muratori von H. Koch in: Zeitschr. f. neutest. Wiss. XXV (1926) S. 154 ff. ist, zum mindesten soweit sie sogar den römischen Ursprung anzweifelt (S. 159 ff.), wenig überzeugend.

5) Elench. I praef., ed. Wendland l. c. S. 9.

6) Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Untersuchungen zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Entwicklung der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionenreihen, Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl., Jahrg. II, Heft 4, 1926.

7) Vgl. die Rekonstruktion l. c. S. 208.

d. h., sie trug mit der Sukzessionenzählung, welche die beiden apostolischen Gründer außerhalb der Numerierung voranstellte, die charakteristischen Merkmale jenes Vorstadiums in der Entwicklung der römischen Bischofsliste (wie aller übrigen), da sie noch eine apostolische Sukzessionenreihe war, d. h. eine Namenreihe derjenigen Männer in der Gemeinde, welche als *διαδοχὴ τῶν ἀποστόλων* die Träger der *παράδοσις τῶν ἀποστόλων* waren, und die dementsprechend mit dem Ersten nach den Aposteln zu zählen anhub.[1])

Gleich der Hippolytliste (236 n. Chr.) war auch ihre früheste Ableitung, der Archetyp jener von Mommsen als 'Index' bezeichneten Papstkataloge, eine mit Linus anhebende Sukzessionenreihe.[2]) In dem anderen Überlieferungszweig der Liste, welcher mit einer Sukzessionenreihe im Rahmen der Chronik des S. Julius Africanus (221 n. Chr.) beginnt, ist sodann vor Anfang des 4. Jahrhunderts als Ergebnis einer pseudogelehrten Chronologenberechnung ein 25jähriger Episkopat des Petrus an die Spitze getreten[3]), denn in dieser Gestalt lag die römische Bischofsliste bereits Eusebius vor, als er sie in seine *χρονικοὶ κανόνες* einfügte (311 n. Chr.).

Der Zeitraum, in welchem sich in Rom diese Wandlung vollzog, d. h. die Vorstellung, daß Petrus der erste Bischof von Rom gewesen sei, durchsetzte, läßt sich vielleicht noch bestimmter auf die Zeit erst nach der Jahrhundertmitte einengen durch ein in diesem Zusammenhang bisher noch nicht gewürdigtes Zeugnis.[4]) Der im Jahre 250 verstorbene römische Bischof Fabian war der Reorganisator der römischen Coemeterien gewesen und hatte für die römischen Bischöfe eine eigene Gruft in der Kallistkatakombe angelegt, in welcher er als ersten seinen Vorgänger Pontianus (gestorben 235) beisetzen ließ; er selbst und seine Nachfolger bis zum Ende des 3. Jahrh. haben in dieser Gruft gleichfalls ihre letzte Ruhestätte gefunden. Nun fällt aber in ebendiese Periode

---

[1]) Vgl. darüber l. c. Abschnitt III Kap. V, S. 222ff.

[2]) l. c. S. 203 Anm. 2.

[3]) l. c. Abschn. III Kap. III S. 193ff.

[4]) Vgl. zum Folgenden Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom (1915).

auch eine Translation der Reliquien des Petrus und Paulus; während sie vorher getrennt, in Vaticano die einen, in via Ostiensi die andern, geruht hatten, wie schon um 200 n. Chr. Dionys von Korinth bezeugt, wurden sie am 29. Juni 258, also während der valerianischen Verfolgung, in einer gemeinsamen Grabstätte Ad catacumbas an der Appischen Straße beigesetzt. Man darf vielleicht sagen: wenn damals die römische Kirche im allgemeinen Bewußtsein der Gemeinde bereits als die *ecclesia Petri*, der römische Bischof als Nachfolger Petri gegolten hätte, würde man dann nicht die Reliquien des Petrus, die ja vorher von denen des Paulus getrennt ruhten — und bekanntlich auch im 4. Jahrhundert wieder ihre Sondergruft an der alten vatikanischen Stätte fanden —, in der eben eingerichteten römischen Bischofsgruft beigesetzt haben? Daß man ihnen statt dessen gemeinsam mit den Paulus-Reliquien eine besondere Stätte des Gedächtnisses und der Verehrung schuf, darin kommt noch immer das gleiche Bewußtsein wie in der durch Hippolyt und den Archetyp der Indexkataloge bezeugten Form der Bischofsliste zum Ausdruck, daß Petrus und Paulus als die beiden Gründerapostel zusammengehören.

Solange sich nun aber die Anschauung, daß die römische Kirche die *ecclesia Petri* sei, noch nicht durchgesetzt hatte, war weder Anlaß noch Möglichkeit vorhanden, der Exegese von Matth. 16, 18. 19 eine besondere Beziehung auf die römische Kirche zu geben und römische Vorrangsansprüche auf die Verheißung an Petrus zu gründen. Die sachkritische Erörterung führt also zu dem Ergebnis, daß um das Jahr 220 Matth. 16, 18. 19 noch gar nicht ein römisches Argument war und Kallist noch nicht so argumentiert haben kann, wie ihn die herrschende Meinung im Anschluß an jene Rekonstruktoren einer angeblich aus De pudicitia c. 21 herauszuschälenden katholischen Schrift, gegen die Tertullian polemisierte, argumentieren läßt.

Tertullian aber ließ mit seinem auf Rom gemünzten Wort von der *ecclesia Petri propinqua* den ersten Funken springen zwischen zwei Elementen, die sich bisher getrennt voneinander mit Gedankeninhalt geladen hatten; er meinte mit einem Blitz aus der biblischen Sphäre der Petrus-

verheißung Matth. 16, 18. 19 die hierarchisch-bischöflichen Aspirationen und die römischen Vorrangsansprüche insbesondere zu zerschmettern. In Wahrheit setzte er, ohne es zu ahnen, zwei Kraftzentren in Kontakt, die aus der Vereinigung des bisher Getrennten einen neuen Gedankenstrom von ungeheurer Gewalt, die Idee vom Primat des römischen Bischofs in der Gesamtkirche auf Grund der Petrusverheißung Matth. 16, 18. 19, erzeugten.

Ein Menschenalter nach Tertullian bereits ist dieser Kontakt zwischen Rom und Matth. 16, 18. 19 fest geschlossen worden. Es geschah nicht zuerst in Rom, sondern wiederum in der afrikanischen Kirche, der führenden, ja fast alleinigen Gedankenwerkstätte abendländischer Theologie im 3. Jahrhundert, und zwar durch Cyprian, den Schüler und Widerleger des „Meisters".[1]) Er zuerst nannte den römischen Bischofsstuhl, indem er Tertullians unbestimmte Fassung *ecclesia Petri propinqua* zur festen Nomenklatur formte, *cathedra Petri* oder *locus Petri*.[2]) Es liegt dieser seiner Prägung die bewußte Überzeugung zugrunde, daß Petrus der erste Bischof von Rom gewesen sei, eine Meinung, die vor ihm niemand, weder in Rom noch sonstwo, ausgesprochen und gehegt hatte[3]); denn er hat an anderer Stelle[4]) zum ersten Mal Petrus als Nr. 1 der römischen Bischofsliste gezählt, indem er die Sukzessionsnummer VIII des Bischofs Hyginus in der römischen Liste des Irenaeus bei Übernahme des Irenaeuszitats in seinen Text in Nr. IX korrigierte.[5]) Es findet sich bei ihm endlich auch zum

---

[1]) Vgl. Hieronymus De viris illustr. c. 53, ed. Richardson S. 32.

[2]) Cypriani Epist. 59, 14; 55, 8; das Nähere unter II, 2.

[3]) Wenn Turmel, Histoire du dogme de la papauté 1908 S. 132 sagt, „que la 'chaire de Pierre' est une formule qui a dû venir toute faite de Rome a Carthage, où elle a été utilisée", so spricht er aus, was stillschweigend wohl bisher die allgemeine Meinung war; aber es ist trotzdem falsch und an Hand der Quellen zu widerlegen.

[4]) Ep. 74, 2, ed. Hartel II S. 801: *Cerdon sub Hygino, qui in urbe nonus fuit, Romam venit, quem Marcion secutus*, beruhend auf Irenaeus III, 4, 3 (versio latina, ed. Stieren I S. 493): *Cerdon autem, qui ante Marcionem et hic sub Hygino qui fuit octavus episcopus, saepe in ecclesiam veniens.*

[5]) Vgl. den Nachweis in „Bischofsliste" l. c. S. 241 ff.

ersten Mal in der erhaltenen Überlieferung der Ausdruck *primatus Petri.*[1]) Damit ist die Untersuchung bei dem eigentlichen Primatsproblem angelangt.

## II.

Das Problem des römischen Primats nimmt in der theologischen Literatur über Cyprian, insbesondere über seine theoretische Hauptschrift De ecclesiae unitate[2]), einen breiten Raum ein, und diese theologische Cyprianliteratur ist eines der umfangreichsten Kapitel in der konfessionellen Kontroverse zwischen Katholiken, Anglikanern, Altkatholiken und Protestanten.[3]) All diesen Arbeiten gemeinsam ist, daß sie mit dem „Primat" als jener festen begrifflichen Größe, die er in der späteren römischen Doktrin darstellt, operieren und nun polemisch oder apologetisch erörtern, ob Cyprian einen solchen Primat gelehrt habe oder nicht. Der Historiker wird nach den Gesetzen seiner Methode anders verfahren und vielmehr von einer Interpretation der Quellen, d. h. der cyprianischen Texte, seinen Ausgang nehmen, und er wird nach den Ergebnissen, welche die quellenkritische Untersuchung an Tertullians

---

[1]) De ecclesiae unitate c. 4 (zweite Fassung), ed. Hartel I S. 212 Note; vgl. dazu unten II, 2.

[2]) Daß der Titel ursprünglich so (mit zwei Hss. und dem Schriftenverzeichnis von 359, ed. Mommsen in: Hermes XXI [1885] S. 147) und nicht, wie in den meisten Handschriften (und in Cyprians späterem Selbstzitat ep. 54, 4, ed. Hartel II S. 623) De catholicae ecclesiae unitate lautete, hat jüngst H. Koch, Cyprianische Untersuchungen (Arbeiten z. Kirchengeschichte, herausgeg. Holl und Lietzmann, H. 4, 1926, S. 102ff.) wahrscheinlich gemacht.

[3]) Eine gute Übersicht findet sich in der Vorrede von H. Koch, Cyprian und der römische Primat, in: Texte u. Untersuch. z. altchristl. Literatur XXXV (3. Reihe V) Heft I, 1910. Er unterscheidet l. c. S. 3ff. drei Gruppen: 1. solche, die bei Cyprian einen Jurisdiktionsprimat bezeugt finden; 2. solche, die ihn als Vertreter einer reinen Episkopalverfassung ansehen; 3. eine mittlere Anschauung, die ihn der römischen Kirche zwar keinen Jurisdiktionsprimat, aber doch den Charakter eines realen Einheits- und Mittelpunktes der Gesamtkirche zuerkennen läßt. Am Schluß folgt dann eine Parade von Autornamen: 10 für die erste, 17 für die zweite, 6 für die dritte Gruppe! Seitdem ist wieder eine stattliche Zahl neuer Arbeiten hinzugekommen.

De pudicitia c. 21 über das Problem: Matth. 16, 18. 19 und die römische Kirche zeitigte, auch diesmal die cyprianische Exegese von Matth. 16, 18. 19 und ihre Anwendung auf Rom resp. in Rom als zwei gesondert zu erörternde Fragen behandeln.

1. Die erste dieser Fragen hat in jener schon erwähnten[1]) Abhandlung von K. Adam, Cyprians Kommentar zu Matth. 16,18. 19 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung, bereits eine vortreffliche Behandlung erfahren, die als Maxime an der Spitze trägt, daß „Cyprians Verständnis nur gelingen (kann), wenn man ihm mit den Mitteln des Philologen und Historikers nahezukommen sich nicht scheut".[2]) Die Hauptstelle ist das 4. Kapitel der Schrift De ecclesiae unitate[3]): *Loquitur Dominus ad Petrum: Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. Dabo tibi claves regni caelorum, et quae ligaveris super terram, erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in caelis* (Matth. 16, 18. 19). *Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: sicut misit me pater, et ego mitto vos; accipite spiritum sanctum; si cuius remiseritis peccata, remittentur illi, si cuius tenueritis, tenebuntur* (Jo. 20, 21—23), *tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur,*

---

[1]) Siehe oben S. 9 A. 1.

[2]) l. c. S. 100. Vgl. auch sein treffendes Urteil über die konfessionelle Literatur beider Lager l. c.: „Das angestrengte Bemühen des scharfsinnigen Historikers (Koch), die Cyprianfrage als eine Lebensfrage des Papsttums, als eine Kardinalfrage der katholischen Dogmatik und des katholischen Kirchenrechts zu erweisen, war sehr dazu angetan, eine objektiv nüchterne Klarstellung des Sachverhalts auf katholischer Seite zu erschweren oder gar zu vereiteln. Der geschichtsfeindliche, wirklichkeitsfremde Apriorismus trieb in der Antikochliteratur seine üppigsten und auch mitunter — wunderlichsten Blüten."

[3]) Ed. Hartel (Corpus script. eccles. latin. Vindobon. III pars I) S. 212.

*ut ecclesia Christi una monstretur. Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit: Una est columba mea, perfecta mea, una est matris suae, electa genitrici suae* (Cant. 6, 8). *Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia se esse confidit? Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: Unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus* (Eph. 4, 4—6).

C. 5. *Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum adque indivisum probemus ... Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.*

Diese Fassung des Textes ist von Chapman[1]), der sich neben Adam in neuerer Zeit die größten Verdienste um das philologische Verständis des Cypriantextes erworben hat, mit durchschlagenden Gründen als die ursprüngliche bezeichnet worden. Auch hat er erwiesen, daß das Werk in dieser Gestalt von Cyprian bereits während seines freiwilligen Exils fern von Karthago um Ostern 251 verfaßt wurde, noch ehe ihm Kunde von einem Schisma in Rom zugekommen war. Dieser Text ist also nicht mit Rücksicht auf Rom geschrieben. Die Gegner, gegen die Cyprian kämpft, sind vielmehr die (karthagischen) Schismatiker, die behaupten, ebenfalls eine Kirche mit Heilsgewißheit und

---

[1]) Les interpolations dans le traité de St. Cyprien sur l'unité de l'église, in: Revue bénédictine XIX. XX (1902/03), und nochmals ibid. XXVII (1910) S. 453ff., gegen Batiffol, L'église naissante et le catholicisme[3] (1909) S. 440ff., der diesen Text für die spätere, zweite Fassung, dagegen die andere Redaktion (vgl. über dieselbe unten S. 45ff.) für die ursprüngliche erklärte. Chapman zustimmend Harnack, Chronol. d. altchristl. Literatur II (1904) S. 334 A. 2 und 364, und andere; vgl. die Literaturübersicht bei H. Koch, Cyprianische Untersuchungen l. c. S. 83, der nunmehr in diesem Punkte ebenfalls zustimmt (S. 110), doch vgl. unten S. 44 A. 2. Nur Batiffol hielt auch in der letzten Ausgabe[4] (1922) S. 440ff. an seiner abweichenden Ansicht fest und führte als Vertreter derselben Lacey, Unity and schism (1917) S. 177ff. (mir nicht zugänglich) an. Gegen ihn und für Chapman mit Recht D'Alès, La théologie de St. Cyprien (1922) S. 109 A. 1.

Schlüsselgewalt zu besitzen. Ihnen stellt er, wie Adam ausführte[1]), die Lehre von der Einheit der Schlüsselgewalt entgegen. Diese ideelle Einheit trotz praktischer Verteilung auf eine Vielheit von Bischöfen zu erweisen, dient ihm die Exegese von Matth. 16, 18. 19. Sein Argument aus v. 18 lautet: *Super unum aedificat ecclesiam.* Es wird in den folgenden Sätzen noch zweimal aufgenommen, einmal in Konfrontierung mit der anderen Bibelstelle, in welcher Christus die Schlüsselgewalt an alle Apostel verleiht, sodann mit der entsprechenden positiven Versicherung, daß die übrigen Apostel das gleiche *consortium honoris et potestatis* mit Petrus gehabt hätten; dennoch sei *origo unitatis ab uno incipiens* durch göttliche Autorität eingesetzt, gehe das *exordium ab unitate* aus. Man darf diese Argumentation nicht verschieben, indem man den Hauptton auf das *hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus* legt und von da aus interpretiert, Cyprian spreche Petrus nur den einzigen Vorzug zu, daß er eine Zeitlang allein die Schlüsselgewalt — obendrein bloß potentiell, nicht aktuell — besessen habe, die dann an alle Apostel verliehen wurde[2]); man darf auch nicht über den nächsten Zweck dieser Argumentation hinaus in dieser Stelle „die in katholischen Kreisen anerkannten Grundzüge und Grundsätze kirchlichen Gemeinschafts- und Verfassungslebens“ suchen[3]); man darf überhaupt, so muß hinzugefügt werden, Cyprians Ausführungen nicht klarer machen wollen, als sie tatsächlich sind. Die Einheit der Kirche in der Vielheit der Bischöfe rational zu beweisen, war eine ähnliche logische Nuß, wie jenes größte und schwierigste Problem christlicher Theologie, die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen zu beweisen, und vielleicht hat ein trinitarischer Beweisgang

---

[1]) l. c. S. 108ff.

[2]) Dies die von Adam l. c. und schärfer noch von Chapman, Revue bénéd. XXVII S. 447ff., Ernst in: Katholik XCI, 2 (1911), S. 55ff., und D'Alès, La théologie de St. Cyprien (1922) S. 133ff. bekämpfte These von Koch, Cyprian und der römische Primat (1910).

[3]) Adam l. c. S. 104 A. 1 gegen Koch S. 8, aber nicht minder gegen seine katholischen Bekämpfer vgl. oben S. 26 A. 2.

des römischen Theologen Novatian sogar Pate gestanden bei dieser Argumentation Cyprians.[1])

Man muß vielmehr fragen: wie definiert Cyprian den Begriff *unitas ecclesiae*, und in welche Beziehung setzt er Petrus (*super unum aedificat ecclesiam*) zu dieser Einheit? Die Anwort ist den zahlreichen Stellen seiner Briefe zu entnehmen, in denen er Matth. 16, 18. 19 gleichfalls heranzieht. Schon vor Abfassung von De unitate schrieb er in ep. 33, 1[2]): *Dominus noster, cuius praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: Ego tibi dico, quia tu es Petrus* etc. (Matth. 16, 18. 19). *Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc ita divina lege fundatum sit, miror quosdam* etc., und in ep. 43, 5[3]): *Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest.* In der Zeit nach De unitate heißt es in ep. 70, 3[4]): *Quando et baptisma unum sit et Spiritus sanctus unus et una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata*, und in ep. 73, 7[5]): *Manifestum est autem, ubi et per quos remissa peccatorum dari possit, quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur quod ille solvisset, et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur dicens* etc. (Jo. 20, 21—23). *Unde intellegimus non nisi in ecclesia praepositis ... licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit, qui aut ligare possit aut solvere.*

Der Begriff *unitas ecclesiae* wird hier überall durch den

---

[1]) Vgl. H. Koch, Cyprianische Untersuchungen l. c. S. 93 ff., wo mit Parallelstellen zu Cyprians De unitate aus Novatians De trinitate (ed. Fausset, 1909) der Nachweis versucht wird, daß Cyprian seine Beweisführung an diejenige des römischen Theologen angelehnt habe.

[2]) Ed. Hartel II S. 566. [3]) l. c. S. 594.

[4]) l. c. S. 769. [5]) l. c. S. 783.

Gegenbegriff „schismatische Spaltung" bestimmt und mit einer Reihe anderer Begriffe gleichgesetzt. *Unitas* ist einerseits das Heiligkeitsmerkmal, das *ecclesia* mit den höchsten transzendentalen Begriffen Gott, Christus, Heiliger Geist, Taufe (vgl. Eph. 4, 4—6) gemeinsam hat, andererseits das Echtheitsmerkmal für die Korrelatbegriffe von *ecclesia*: *episcopatus* und *cathedra*. Ep. 33 bezeichnet als *ratio ecclesiae*, ihr Wesen und Prinzip[1]), daß sie *divina lege* (Matth. 16, 18. 19) *super episcopos constituta* sei. Das letztere ist eine direkte Antithese zu Tertullians These *ecclesia non numerus episcoporum*, und so ist es offenbar auch das Vorbild Tertullians, der Matth. 16, 18. 19 gegen die Bischofskirche wendete, gewesen, was Cyprian die Anregung dazu gab, sich dieses Bibelzitats für seine Zwecke zu bedienen, indem er es im entgegengesetzten Sinn deutete. Matth. 16, 18. 19 ist ihm die *divina lex*, welche die monarchische Bischofsgewalt stiftete.[2]) Er folgert

[1]) Über *ratio ecclesiae* und *ratio unitatis* bei Cyprian (= „immanentes gedankliches Prinzip, Seinsgrund") vgl. Adam l. c. S. 114ff. treffend gegen Koch S. 44f. („Erkenntnisgrund").

[2]) Das hat zuerst Sohm, Kirchenrecht I S. 251 klar ausgesprochen: „Indem der Herr Christus zu Petrus sagte . . . (Matth. 16, 18. 19), hat der Herr nach Cyprian den Episkopat eingesetzt." Ebenso Turmel, Hist. du dogme de la papauté (1908) S. 134; Koch, Cyprian (1910) S. 30f., 33, 97. D'Alès, La théologie (1922) S. 120ff. stützt seine Polemik gegen Turmel, die beweisen will, daß Cyprian vielmehr einen Primat des Petrus und der römischen Kirche aus Matth. 16, 18. 19 hergeleitet habe, auf die spätere Fassung von De unitate c. 4 und andere spätere Briefstellen, vorzüglich ep. 59, 14, worüber vgl. unten S. 41, 45ff. Aber ep. 33, 1 sieht er sich genötigt bei dieser Beweisführung ausdrücklich auszuschalten, „car Pierre y apparait bien comme la personnification de l'épiscopat, sur lequel repose l'église, mais non précisément comme prince des évêques". Sehr richtig; aber gerade diese Stelle darf nicht ausgeschaltet werden, denn sie bringt noch früher als die erste Fassung von De unitate und ebenso klar wie diese andere Hauptstelle die Konzeption Cyprians zum Ausdruck. Über das Quid pro quo Petrus = Rom (vgl. schon oben S. 12 A. 4), das den Argumentationen von D'Alès zugrunde liegt, vgl. auch unten S. 35 A. 1 und S. 37 A. 1. Auf ein Sowohl-als-auch-Kompromiß kommt Ernst in: Katholik XCI, 2 (1911) S. 268 hinaus: Christus habe in Matth. 16, 18. 19 „zugleich mit dem Primat auch den Episkopat gestiftet". Demgegenüber gilt das gleiche wie gegenüber D'Alès, und vollends sind die späteren patristischen Zitate, die Ernst l. c. für solche Doppeldeutung anführt, für die Interpretation Cyprians natürlich nicht maßgebend.

aus dieser Bibelstelle 1. daß es in jeder einzelnen Kirche nur einen Bischof, also kein Schisma geben kann; 2. daß wie *ecclesia* so auch *episcopatus unus* ist. Er stellt sich diese Einheit des Episkopats unter dem Bilde der römischrechtlichen Solidarschaft vor, *cuius (episcopatus) a singulis in solidum pars tenetur*, „derart, daß jeder einzelne (Bischof) den gleichen Anteil und Anspruch auf den ganzen Episkopat hat"[1]), und sieht sodann auch dies Verhältnis der Vielheit in der Einheit biblisch vorgebildet und verordnet: Jesus hat dieselbe Gewalt, die er Petrus durch Matth. 16, 18. 19 verlieh, auch an die anderen Apostel verliehen. Damit ist die gedankliche Verknüpfung seiner neuen Einheitstheorie mit der apostolischen Sukzessionstheorie des tertullianischen Zeitalters vollzogen.[2]) Damals hieß das Problem: die reine Kirche, und das Heilmittel: die *διαδοχὴ τῶν ἀποστόλων*, die in jeder Einzelkirche durch die in ununterbrochener Sukzession auf „die Apostel" zurückgehende Reihe der Bischöfe, als Garantie der unverfälscht bewahrten *παράδοσις τῶν ἀποστόλων*.[3]) Das neue Problem, mit welchem Cyprian

---

[1]) De unitate c. 5 (siehe oben S. 279). Diese lange mißverstandene Phrase hat zuerst Casel in Rev. bénéd. XXX (1913) S. 413ff., dem sich D'Alès, La théologie de St. Cyprien (1922) S. 131ff. anschloß, aus dem juristischen terminus technicus heraus richtig interpretiert, vgl. auch Salin, Civitas Dei (1926) S. 135 und 236, wo noch auf eine (mir nicht erreichbare) Spezialarbeit, A. Beck, Das römische Recht bei Cyprian, Preisarbeit der juristischen Fakultät Bern, 1924 (ungedruckt) verwiesen wird. Mit dieser richtigen Interpretation fällt eine der Hauptstützen der Kochschen „Episkopaltheorie Cyprians" („jeder Bischof hat teil an der bischöflichen Gewalt *in solidum*, d. h. zum Ganzen hin, sofern er mit dem Gesamtepiskopat in Verbindung steht", l. c. S. 28).

[2]) Richtig Sohm, Kirchenrecht I S. 251: „Die Schlüsselgewalt, welche Petrus empfangen, ist die Episkopalgewalt, und diese selbe Episkopalgewalt ist durch die Reihenfolge der Bischöfe auf jeden Bischof übergegangen." Über die Sukzessionstheorie vgl. auch meine „Bischofsliste" l. c. S. 222ff.

[3]) Die Hauptstelle ist Tertullian, De praescr. c. 32, ed. Preuschen S. 26: *evolvant* (die Häretiker) *ordinem episcoporum suorum ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Ioanne conlocatum refert; sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum. Ibidem utique et ceterae*

rang, die eine Kirche, war erwachsen aus der Gefahr, daß zwei Bischöfe gleichzeitig behaupteten, Repräsentanten der *διαδοχὴ τῶν ἀποστόλων* in einer Einzelkirche zu sein.[1]) Hiergegen bedurfte es der ideellen Gewähr einer die Vielheit der Bischöfe unlöslich zusammenbindenden Einheit, vor welcher jedes einzelne Schisma als eine Negierung des Episkopatsbegriffs selbst erwiesen und damit geistig überwunden wurde. Cyprian fand sie in dem Herrenwort, welches Petrus als den Felsen bezeichnete, auf welchen die Kirche gegründet sei. Die apostolische Sukzessionstheorie reichte nur bis in das apostolische Zeitalter hinauf, Cyprians Einheitstheorie setzte ihr ein weiteres Glied nach rückwärts an, das die Kirche mit dem Uranfang aller Tradition, der Bibel selbst, verknüpfte, und tertullianische termini für die apostolischen Einzelkirchen wandelte er in solche für die eine durch Matth. 16, 18. 19 gestiftete Gesamtkirche um.[2])

Indem Cyprian diese seine Theorie auf Matth. 16, 18. 19 aufbaute, mußte er vor allem Petrus in die Argumentation

---

*exhibent quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.*

[1]) Vgl. Adam l. c. S. 105: „Die Bischöfe glaubten sich als Nachfolger der Apostel im Besitz der gesamten Schlüsselgewalt und vermeinten deshalb, auch ohne Beziehung und Rücksicht auf die Gesamtkirche eine gnadenbringende *ecclesia* bilden zu können. Die späteren donatistischen Bischofskirchen melden sich hier bereits an."

[2]) Vgl. weiterhin im Text die Nachweisungen bezüglich *matrix ecclesia* und *cathedra una.* Diese terminologische Abhängigkeit Cyprians von Tertullian ist selten ins einzelne verfolgt worden, denn in den Erörterungen über die Entwicklung des Kirchenbegriffs (vgl. z. B. Harnack, Dogmengesch.[4] I S. 405ff.), in welcher Cyprian eine so bedeutende Rolle spielt, wurde naturgemäß gerade seine gegensätzliche Stellungnahme zu Tertullian betont. Aber jene trotzdem bestehende Abhängigkeit ist daneben nicht minder wichtig; sie lehrt, daß man die Genesis des cyprianischen Kirchenbegriffs bestimmter als es gewöhnlich geschieht, aus der afrikanischen Schule, speziell aus Tertullian heraus, entwickeln muß. Meist wird vielmehr Rom und einer angeblich von dort ausgehenden Lehre vom Primat des Petrus auf Grund von Matth. 16, 18. 19 die entscheidende Rolle in dieser Entwicklung zugeschrieben, so noch jüngst bei Salin, Civitas Dei (1926) S. 136ff. Aber Matth. 16, 18. 19 hat vielmehr Tertullian aufs Tapet gebracht, siehe oben unter I, und von ihm hat Cyprian die Anregung zu seiner (gegensätzlichen) Exegese erhalten (siehe oben S. 282). Bez. des Primats Petri vgl. unter II, 2.

einbeziehen; während Tertullian bei der Exegese von Matth. 16, 18. 19 mit der Bedeutung von *ecclesia* gerungen hatte, rückte Cyprian das *super unum* (scil. *Petrum*) *aedificat ecclesiam* in den Mittelpunkt.

Was ist nun nach Cyprian die Beziehung des Petrus zu *una ecclesia* = *unus episcopatus?* Nach Koch[1]) „findet der Satz (*super unum aedificat ecclesiam*) seine Erklärung in den beiden anderen Sätzen (*unitatis originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit* und *exordium ab unitate proficiscitur*) und will einfach besagen: mit Einem beginnt der Kirchenbau". Chapman[2]) wies den Übersetzungsfehler nach, auf dem diese Interpretation Kochs aufgebaut ist: „Nicht 'mit', sondern 'auf', und das macht den ganzen Unterschied aus. Cyprian dachte niemals daran, Petrus als den ersten Grundstein, der gelegt wurde, zu bezeichnen, sondern als den Felsen, auf welchem die Gründung erfolgte."[3]) Seine eigene Antwort auf die Frage, worin die Prärogative des Petrus bestehe, lautete viel vorsichtiger[4]): Zeitliche Priorität allein, wie Koch meinte, sei es nicht; „was übrigbleibt, ist offenbar die Metapher, die der Herr gebraucht, der Name, den er Petrus gibt. Dies allein ist (für Cyprian) ausreichend, um die Einheit des Baues, der auf ihm errichtet ist, zu beweisen, ohne daß genau definiert wird, was es umfaßt. Auf den Einwurf wird nicht wirklich eingegangen: ja, ich weiß, sie hatten alle dieselbe Gewalt, aber die Kirche ist auf einen gebaut. Ich glaube, es ist zwecklos, die Stelle weiter zu befragen."

Es mag in der Tat ein schwieriges und gewagtes Unternehmen sein, die Prärogative des Petrus, wie sie Cyprian meinte, auf eine präzise Formel zu bringen[5]), aber etwas

---

[1]) Cyprian l. c. S. 13.

[2]) Rev. bénéd. XXVII S. 448.

[3]) Mit Recht spottet er über Kochs (l. c. S. 43) verzwickte Definition („Petrus ist nicht Realgrund, nicht Ursache und Mittelpunkt, sondern nur der zeitliche Ausgangspunkt und der Erkenntnisgrund der kirchlichen Einheit"): „Und all das ist in *super unum aedificat ecclesiam* enthalten! Was für eine komische Art von Felsen!" (l. c. S. 453 A. 1).

[4]) l. c. S. 452.

[5]) Adam l. c. S. 119 versuchte gleichwohl folgende Formulierung: „Die in Petrus gestiftete Ungeteiltheit der Schlüsselgewalt sollte für die

Negatives läßt sich, wie Adam richtig erkannte, doch noch mit Sicherheit sagen. „Welche Bedeutung", so fragte er[1]), „spricht Cyprian dem hl. Petrus zu? Der Text weiß jedenfalls nichts von einer aktiven Sondergewalt, welche etwa die auseinanderstrebenden Teilgewalten der Apostel bzw. Bischöfe zur Einheit verbinden müßte. Alle Versuche, Cyprians Argument in diesem Sinne auszulegen[2]), scheitern an dem nackten Wortlaut. Das *super istam petram aedificabo ecclesiam meam* glaubt Cyprian durch die Tatsache erschöpft, daß Petrus es war, dem die Kirchengewalt ursprünglich ungeteilt übertragen wurde." Mit anderen Worten: Cyprian vindiziert Petrus keinerlei Oberhoheit über die *una ecclesia*, wie es die spätere römische Theorie vom Primat Petri und seiner römischen Nachfolger tut. Die Organisation der Kirche erblickt er nicht in einer vertikalen, sondern in einer horizontalen Ordnung[3]), in einem Liebesbunde gleichgeordneter, für ihre Amtsführung nur Gott verantwortlicher Bischöfe, der durch „den Kitt der Eintracht" zusammengehalten wird.[4])

---

künftige Entfaltung der *ecclesia super episcopos constituta* der einheitliche Ausgangspunkt und damit das einheitbildende Prinzip, der eigentliche fortzeugende Grund ihrer Einheit werden (*ratio ecclesiae, ratio unitatis*). Insofern jene Ungeteiltheit der Schlüsselgewalt in Petrus gestiftet wurde, ist Petrus selbst nach dem Willen Jesu der geborene Repräsentant und damit auch der fortwirkende Ausgangspunkt der *unitas clavium* ... vermöge der in ihm ursprünglich errichteten Einheitlichkeit und Ungeteiltheit der Schlüsselgewalt, die nach der Anordnung des Herrn für die Kirche einheitbildend und erhaltend wirken sollte."

[1]) l. c. S. 108.

[2]) Den letzten Versuch in dieser Hinsicht unternahm D'Alès, La théologie de St. Cyprien (1922), der l. c. S. 120 De unitate c. 4 — d. h. die spätere Fassung, die er allein berücksichtigte, siehe oben S. 30 A. 2 — mit erstaunlicher Zuversichtlichkeit „sans contredit le témoignage le plus solennel rendu par Cyprien à la primauté du successeur de Pierre" nennt. Es ist überflüssig, das schon oft, auch von katholischer Seite, Widerlegte noch einmal zu widerlegen.

[3]) Vgl. Adam l. c. S. 217: „Die Einwirkung Petri auf die Kirche geschieht (nach Cyprian) ... in der Horizontale, nicht in der Vertikale."

[4]) De unitate c. 23, ed. Hartel S. 231: *Una ecclesia eius et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata;* ep. 66, 8 l. c. II S. 733: *(ecclesia) utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotem glutino copulata;* ep. 68, 3 l. c. II S. 746: *Copiosum corpus est*

Es fehlt in der ersten Fassung von De unitate überhaupt jede Brücke hinüber zu jenem späteren römischen „Primat". Denn hier wie in den übrigen bisher angezogenen Briefen ist gar nicht von der römischen Einzelkirche die Rede. Die *una ecclesia*, die in Matth. 16, 18. 19 auf Petrus begründet ist, ist nämlich hier überall die Gesamtkirche, die alle Einzelkirchen umspannt.[1]) Zwei bisher wenig oder gar nicht

---

*sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum.* Ferner: ep. 55, 21 l. c. II S. 639: *Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus;* ep. 59, 14 l. c. II S. 683: *Singulis pastoribus portio gregis sit adscripta, quam regat unusquisque et gubernet rationem sui actus Domino redditurus.* So schreibt Cyprian schon vor jedem Konflikt mit römischen Befehlsansprüchen im Ketzertaufstreit mit Stephan I (siehe unten II, 3), in welchem er dann die gleiche Anschauung nur nachdrücklicher und mit biblischer Fundierung sowie polemischer Ergänzung vorträgt, ep. 69, 17 l. c. S. 765: *nemini praescribentes, quominus statuat quod putat unusquisque praepositus, actus sui rationem Domino redditurus, secundum quod b. apostolus Paulus in epistula sua ad Romanos* (14, 12. 13) *scribit et dicit: unusquisque nostrum pro se rationem dabit. Non ergo nos invicem iudicemus;* ep. 72, 3 l. c. II S. 778: *Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus.* Koch, Cyprian (1910), Kap. IX, S. 54ff., hat alle diese Stellen zum ersten Male zum Gesamtbilde der cyprianischen Konzeption von der Kirchenorganisation zusammengefaßt, und darin liegt das große Verdienst seiner Arbeit, so verfehlt auch seine Einzelinterpretation der 'Episkopaltheorie' Cyprians (s. oben S. 31 A. 1, 33), insbesondere der dem Petrus zugewiesene Stellung war.

[1]) Die Frage, wo bei Cyprian *ecclesia* die Gesamtkirche und wo es die Einzelkirche bedeutet, ist für die Interpretation jeder einzelnen Stelle von Wichtigkeit. Sie ist wohl zu unterscheiden von der anderen Frage, ob *ecclesia*, wie in der älteren Zeit, als eine himmlische Gemeinschaft des Glaubens, deren Abbilder die irdischen Einzelkirchen sind, oder, wie bei Cyprian, als eine empirische Konföderation, eine einheitliche Organisation der Einzelkirchen, gefaßt wird (vgl. Harnack, Dogmengesch.[4] I S. 418). Über der letzteren, für die Entwicklung des Kirchenbegriffs wichtigen Unterscheidung ist die erstere zumeist vernachlässigt worden. Was O. Ritschl, Cyprian und die Verfassung der Kirche (1885) S. 88 zur Frage *ecclesia* = Gesamtkirche oder = Einzelkirche bietet, sind außer der Fragestellung nur Ansätze, und bei Späteren vermißt man häufig sogar eine klare Fragestellung. (Doch vgl. die richtigen Bemerkungen von Turmel, Hist. du dogme de la papauté [1908] S. 115 A. 1). Damit hängt es zusammen, daß die meisten Forscher sämtliche Aussagen Cyprians über

beachtete Quellenstellen erweisen das zur Evidenz. Die eine ist Tertullian De baptism. c. 15[1]): *unus Deus et unum baptismum et una ecclesia in caelis*, die Vorlage für Cyprian ep. 70, 3: *baptisma unum et spiritus sanctus unus et una ecclesia a Christo Domino super Petrum fundata*[2]); die andere ist Cyprian Ad Fortunatum c. 11[3]): *In Apocalypsi Dominus mandata sua divina et praecepta caelestia ad septem ecclesias et earum angelos dirigit, qui nunc istic numerus in fratribus invenitur, ut consummatio legitima conpleatur. Cum septem liberis plane copulatur et mater origo et radix, quae ecclesias septem postmodum peperit, ipsa prima et una super petram* (al. codd. *Petrum*) *Domini voce fundata*; die sieben Kirchen von Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea (welche Cyprian neben anderen Beispielen für die Bedeutung der Siebenzahl als Symbols der Vollkommenheit anführt), sind natürlich nicht Töchter der römischen Kirche, und wenn Cyprian die *mater origo et radix* dieser sieben Kirchen mit der (*ecclesia*) *prima et una super petram (Petrum) Domini voce* (Matth. 16, 18. 19)

---

Petrus alsbald als Aussagen über die römische Kirche auffassen oder doch mit der römischen Kirche in Beziehung setzen. Die letzte Ursache dieser Unklarheit ist natürlich die oben S. 20 ff. widerlegte allgemeine Vorstellung, daß Rom seit je als die *ecclesia Petri* galt, während es erst Cyprian selbst gewesen ist, der aus besonderem Anlaß und zu einem bestimmten Zeitpunkt, der später als die erste Fassung von De unitate und die im Text besprochenen Briefe liegt, den Begriff *cathedra Petri* für die römische Kirche geprägt und damit jene Identifizierung vollzogen hat, siehe unten S. 50 ff.

[1]) Opera ed. Öhler I, S. 633.

[2]) Die gemeinsame Grundlage beider Stellen, Eph. 4, 4—6: *Unum corpus et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus*, spricht nicht von *ecclesia*, also ist direkte Vorlage Cyprians Tertullian, und beide meinen die Gesamtkirche. Ep. 70, 3 darf also nicht, wie es Harnack, Dogmengeschichte[4] I S. 420 A. 2 tut, unterschiedslos mit Cyprianzitaten, welche auf die römische Einzelkirche gehen (ep. 59, 14 u. a., s. unten S. 40), zusammengestellt werden. Die textliche Abhängigkeit Cyprians von Tertullian geht auch hier Hand in Hand mit gegensätzlicher Interpretation von *ecclesia*, vgl. Harnack l. c. S. 411 A. 3, wo er die Tertullianstelle unter anderen als Beleg für den älteren, von Cyprians hierarchischem verdrängten Kirchenbegriff (s. S. 35 A. 1) zitiert.

[3]) Ed. Hartel I S. 338.

*fundata* identifiziert, so ist die letztere nicht mit der römischen, sondern mit der Gesamtkirche gleichzusetzen.[1])

Diese *ecclesia una* wird, weil ihr Gegenbegriff das Schisma ist, in ep. 66, 8[2]) als *ecclesia quae catholica una est*[3]), *scissa non sit neque divisa, sed sit utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata* definiert. Auch als *matrix* wird sie dem Schisma gegenübergestellt in ep. 71 2[4]): *quod nos quoque hodie observamus, ut quos constet hic baptizatos esse et a nobis ad haereticos transisse, si postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeant, satis sit in paenitentia manum inponere.* Das Wort stammt, wie so häufig bei Cyprian, aus Tertullian; aber dieser sprach von *ecclesiae matrices et originales* apostolischer Lehrtradition in der Mehrzahl[5]), Cyprian bildete den tertulliansichen Kollektivbegriff zu einem Prädikat der *una ecclesia* um. Weil es sich bei *una ecclesia* stets um die Gesamtkirche handelt, kann Cyprian, als ein in Solidarschaft am *unus episcopatus* teilhabender Bischof sagen, indem er sich selbst einschließt: *Episcopi qui in ecclesia* (weiterhin definiert als *unum caput et origo una et una mater*[6])) *praesidemus* (De unitate cap. 5), oder noch deutlicher ep. 73, 11[7]): *ecclesiam quae una est et super unum, qui et claves eius*

---

[1]) Diese Stelle ist wie bei Harnack l. c. so in den meisten neueren Interpretationen von *una ecclesia super Petrum fundata* übersehen worden. Nur Ernst in: Der Katholik XCI, 2 (1911) S. 227 A. 2 nach dem Vorgang von Kneller in: Zeitschr. f. kath. Theol. 1911 S. 263 deutete sie mit Bestimmtheit auf die Gesamtkirche. D'Alès, La théologie de St. Cyprien S. 152 erblickt in dem *super Petrum fundata* doch eine Beziehung auf die römische Kirche, vgl. was oben S. 30 A. 2 und 35 A. 1 über dies Quid pro quo Petrus = Rom gesagt ist.

[2]) Ed. Hartel II S. 733.

[3]) Über *catholica ecclesia,* Aufkommen und Bedeutung dieses Terminus in der Patristik, vgl. zuletzt Koch, Cyprian. Untersuch. l. c. S. 102 ff.

[4]) Ed. Hartel II S. 772.

[5]) De praescr. c. 21 ed. Preuschen S. 17: *si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandum.*

[6]) Auch *mater ecclesia* hat Cyprian aus Tertullian, vgl. die von Harnack, Dogmengesch.[4] I S. 409 A. 2 gesammelten Stellen.

[7]) Ed. Hartel II S. 786.

*accepit, Domini voce fundata . . . haec est una quae tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem, in hac praesidemus*, und ep. 73, 2[1]): *nos autem, qui ecclesiae unius caput et radicem tenemus.*

Neben *una ecclesia* spricht Cyprian in ep. 43, 5 nun endlich auch von *(una ecclesia et) cathedra una super Petrum Domini voce fundata.* Was bedeutet das? O. Ritschl[2]) erklärte zuversichtlich: „Daß an dieser Stelle mit *cathedra una super Petrum fundata* der römische Bischofsstuhl als Besitz der Nachfolger Petri gemeint sei, dürfte dem Unbefangenen nicht zweifelhaft sein. Denn daß jede andere Deutung ausgeschlossen ist, zeigen mehrere Parallelstellen. In ep. 48, 3 lesen wir in Beziehung auf Cornelius: *Communicatio tua, id est catholicae ecclesiae unitas pariter et caritas*, und in ep. 55, 8 heißt es direkt vom römischen Stuhl: *Fabiani locus, id est Petri locus.* Ebenso können in ep. 59, 14: *Navigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est*, die Aussagen nur auf den römischen Stuhl bezogen werden.“ Ist diese Deutung wirklich so sicher? „Die cathedra Petri“ — von *locus Petri* zu schweigen — und „die eine cathedra, die auf Petrus gegründet ist“, sind für den „Unbefangenen“ sicher nicht dasselbe, zumal wenn man bedenkt, daß Cyprian nicht mit dem bereits übernommenen Begriff eines „Stuhles Petri“ arbeitet, sondern beide Ausdrücke erst selbst geprägt hat[3]): bei zwei trotz sprachlicher Verwandtschaft doch sinnverschiedenen Formulierungen ist vielmehr gerade O. Ritschls Deutung, daß Cyprian mit ihnen ein und dasselbe bezeichnen wollte, „ausgeschlossen“. *Cathedra una* steht nun in ep. 43, 5 in engster Verbindung mit *una ecclesia*; das Partizip *super Petrum fundata* kann grammatisch auf beide gemeinsam bezogen werden, und das muß sogar sinngemäß geschehen, wenn man die Parallelstellen *ecclesia super Petrum origine unitatis et ratione fundata* (ep. 70, 3), *ecclesia, quae una est et super unum Domini voce fundata* (ep. 73, 11) und *(ecclesia) prima et una super petram (Petrum) Domini*

---

1) Ed. Hartel II S. 779. 2) Cyprian l. c. S. 92.
3) Siehe oben S. 24.

*voce fundata* (Ad Fortun. c. 11) danebenhält. Es kommt hinzu, daß *cathedra una*, gleich dem Prädikat *matrix* für *ecclesia una*[1]), die Umbildung eines tertullianischen Kollektivbegriffs *cathedrae apostolorum*[2]) durch Einbeziehung in den Begriffskomplex *unitas* ist. Auch *cathedra una super Petrum fundata* gehört also der Sphäre der Gesamtkirche an.[3])

Jene Parallelstellen ep. 48, 3 und 59, 14 aber, welche O. Ritschl anführte, sind so wenig eindeutig in seinem Sinn, daß sie vielmehr, wie die anschließende Forschung gelehrt hat, Schwierigkeiten der Interpretation bergen, welche er noch garnicht gesehen hatte. In ep. 48, 3[4]) schreibt Cyprian an den römischen Bischof Cornelius, er habe die von Karthago nach Rom Reisenden gemahnt, *ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent*, und: *ut te universi collegae nostri et communicationem tuam, id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem, tenerent.* Die *matrix et radix catholicae ecclesiae* resp. die *catholica ecclesia* ist auch hier wie an den früheren Stellen, was jetzt

---

1) Siehe oben S. 37.

2) Siehe oben S. 20.

3) Das Richtige hatte längst vor O. Ritschl bereits A. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche² (1857) S. 573 A. 2: „In der Stelle ep. 43, 5 ist nicht auf den römischen Stuhl, sondern auf die auf Petrus beruhende Einheit des Episkopats angespielt.“ Ebenso Turmel, Hist. du dogme de la papauté (1908) S. 121f. (vgl. unten S. 51 A. 1), ferner Chapman in Rev. bénéd. XXVII S. 451 („der monarchische Charakter des Episkopats“) und Ernst in: Katholik XCI, 2 (1911) S. 220 A. 3 („der in Petrus geeinigte Gesamtepiskopat ... die *cathedra una* steht der *una ecclesia* und dem *unum sacerdotium* parallel, ist gleichbedeutend mit dem *episcopatus unus*“), vgl. ibid. S. 267 A. 3; aber Ernst vermengt damit den Primatsbegriff (S. 267: „die Gesamtkirche ... *una ecclesia et cathedra una* ... durch die Primatialgewalt, die dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern durch den Herrn übertragen worden ist“), wodurch sich die *cathedra una* doch wieder mit der römischen *cathedra Petri* und seiner Nachfolger deckt. Vgl. dagegen unten S. 50ff. Identität beider Begriffe nahmen mit O. Ritschl ohne weiteres auch Harnack, Dogmengesch.⁴ I S. 420 mit A. 2 und Adam (siehe oben S. 20 und unten S. 51 A. 3) an, andere deuteten diese Identität so, daß die *una cathedra* die sich in jeder Einzelkirche wiederholende *cathedra Petri* sei, so Langen, Gesch. d. röm. Kirche I S. 340, Sohm, Kirchenrecht I S. 345, Koch, Cyprian S. 41ff., 97. Dagegen mit Recht Ernst l. c. S. 263ff.

4) Ed. Hartel II S. 607.

allerseits anerkannt ist, die Gesamtkirche[1]): weil Cornelius der rechtmäßige Bischof ist, deshalb ist die *communicatio* mit ihm die *unitas catholicae ecclesiae*. Diese Stelle fällt also nicht aus dem Rahmen der übrigen von der Gesamtkirche sprechenden heraus. Aber indem sie sich auf ein Schisma in der römischen Kirche bezieht, wird sie mehrdeutig: man könnte sie auch so verstehen, als sei die *communicatio* mit der römischen Kirche die *unitas catholicae ecclesiae*. Ist diese Deutung falsch und die andere allein richtig? Mit anderen Worten: kann Cyprian das letztere nicht gemeint haben, oder findet sich auch dieser Gedanke irgendwo bei ihm und ist somit entweder ein gewollter Doppelsinn[2]) oder eine unbeabsichtigt schillernde Bedeutung anzunehmen?

Noch schwerere Rätsel gibt ep. 59, 14 auf. Was heißt *Petri cathedra adque ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est?* Hier ist umgekehrt kein Zweifel, daß Cyprian von der römischen Kirche spricht. Aber wie stimmt *ecclesia principalis* mit *unde unitas sacerdotalis exorta est* zusammen? Sohm[3]) interpretierte: „Mit Recht sagt Cyprian: von Rom ist der Episkopat in die ganze Welt ausgegangen. In Rom steht der erste Bischofsstuhl, von welchem alle übrigen nur eine Nachbildung darstellen. Rom ist die Mutter und Wurzel der Christenheit (weil die Muttergemeinde und die Wurzel des Episkopats, welcher die Kirche trägt). Auf der römischen Gemeinde und ihrem Bischofsstuhl ruht die Einheit der Christenheit.“[4]) Wenn

---

[1]) So zuerst Turmel, Hist. du dogme de la papauté (1908) S. 115 A. 1, dann mit ausführlicher Begründung Koch, Cyprian (1910) S. 74ff., dessen Argumenten Ernst in: Katholik XCII, 1 (1912) S. 8ff. und D'Alès, La théologie de St. Cyprien S. 149ff. sich in diesem Fall anschlossen, während man früher in dieser Stelle ein cyprianisches Zeugnis für den römischen Primat erblickte.

[2]) Dies die Ansicht von Ernst l. c. und D'Alès l. c.

[3]) Kirchenrecht I S. 382.

[4]) Sohm stützte seine Interpretation von ep. 59, 14 noch durch folgenden Hinweis (l. c. S. 252 A. 6): „Infolge (seiner) Auffassung (daß Rom der Ursprung des Episkopats sei) betrachtet Cyprian die früheren römischen Bischöfe auch als seine Vorgänger, ep. 68, 5: *antecessorum nostrorum beatorum martyrum Cornelii et Lucii honor;* ep. 59, 10: *ante-*

Cyprian das wirklich hat sagen wollen, so müßte man feststellen, daß er hier eine Anschauung äußert, die er nirgends sonst vertreten hat, und die mit einer Fülle seiner anderen Aussagen in Widerspruch steht. Nirgends sonst führt Cyprian die *unitas* auf Rom, noch überhaupt auf eine konkrete Einzelkirche zurück. Diese Schwierigkeit hat D'Alès[1]) gesehen: „Sicherlich geht die Konzeption Cyprians (in De ecclesiae unitate) über die Grenzen einer Einzelkirche hinaus. Sie erstreckt sich auf die Gesamtkirche, die auf Petrus gegründet ist, auf die Kirche, die ihr Zentrum in Rom hat." Aber er wußte, wie schon dieser Schlußsatz zeigt, Rat zu schaffen durch folgende Sinnverknüpfung zwischen *ecclesia principalis* und *unde sacerdotalis unitas exorta est*[2]): „Erst an dem Tage, da Petrus seinen Sitz in Rom nahm, ... begann die römische Kirche die Einheit des Sacerdotiums zu bilden." „Cyprian beschäftigt sich hier nicht mit der persönlichen Rolle des Petrus, sondern mit der historischen Rolle der Kirche, wo sein Nachfolger sitzt. Diese Rolle konnte nicht mit der persönlichen Investitur des Petrus beginnen, weil es damals noch keinen Stuhl Petri und keine Kirche gab." Aber diese Interpretation beseitigt die Schwierigkeiten nicht, sondern stellt sie wider Willen erst recht klar ans Licht. Cyprians sämtliche Erörterungen über die Frage, woher die *unitas* ihren Ursprung habe[3]), basieren

---

*cessorum etiam nostrorum ... Fabiani et Donati* (wie Fabian, der bekannte römische Bischof, so erscheint hier umgekehrt Donatus, ein unbekannter, wahrscheinlich karthagischer Bischof als Vorgänger auch des römischen Bischofs Cornelius, an den der Brief gerichtet ist)". Diese Interpretation ist bereits von Ernst in: Katholik XCI, 2 (1911) S. 266 als unmöglich erwiesen: *antecessores* sind im ersteren Fall die Cyprian im Tode vorangegangenen Fabian und Lucius (die als Bischöfe vielmehr jünger als er waren), im zweiten Fall ist es wohl disjunktiv zu nehmen, Fabian *antecessor* des Cornelius, Donatus *antecessor* des Cyprian; wollte man es aber selbst wörtlich nehmen, so wären gerade in diesem Fall *antecessores* der Bischöfe nicht die römischen als solche, sondern die früheren Bischöfe insgesamt im Verhältnis zu den lebenden, und zwar weil sie alle *in solidum* am *unus episcopatus* teilhaben; es handelte sich dann um die Idee apostolischer Sukzession in Kombination mit der cyprianischen *unitas*-Theorie, vgl. oben S. 31 f.

[1]) La théologie de St. Cyprien S. 393.

[2]) l. c. S. 394. [3]) Siehe oben S. 29 ff.

ja auf der Exegese von Matth. 16, 18. 19, also auf der „persönlichen Investitur des Petrus“, und sie haben an sich gar nichts mit Rom zu tun, weil es im Augenblick dieser Verheißung an Petrus allerdings „noch keinen (römischen) Stuhl Petri gab“.

Diese Interpretation von ep. 59, 14 als eines „Hauptpfeilers cyprianischer Primatsgedanken bei katholischen und protestantischen Theologen“[1]) wollte Koch durch eine andere widerlegen, welche indes nicht glücklicher genannt werden kann. Er ging umgekehrt von *unde sacerdotalis unitas exorta est* aus und suchte *ecclesia principalis* mit den anderen Stellen über den Ursprung der *unitas* in Einklang zu setzen[2]): „Die römische Kirche ist die *ecclesia principalis*, weil der *princeps Petrus* ihr erster Bischof ist ... Wie Petrus chronologisch der älteste Apostel, so ist für Cyprian Rom ideell die älteste *cathedra* und *ecclesia*, mit der die priesterliche Einheit angefangen hat.“ Aber *ecclesia principalis* heißt nicht „älteste“ oder „Urkirche“[3]); eine solche Deutung könnte auch nur mittels einer höchst gekünstelten „ideellen“ Umdeutung auf Rom, das ja tatsächlich jünger als z. B. Jerusalem oder Antiochia war, angewendet werden; vor allem aber wird der Einklang mit Cyprians *unitas*-Theorie auch so nicht hergestellt, denn diese führt auf die Stiftung der Gesamtkirche in Matth. 16, 18. 19 zurück. Nicht ohne Recht spottete Chapman[4]): „Es scheint kaum glaublich, daß Koch das meint“; aber er fuhr resigniert fort: „Ich versuche nicht, genau zu definieren, was Cyprian meinte, aber er meinte ein gut Teil mehr als das“ (was Koch ihn sagen läßt). Diese Resignation war klug, weil sie die Schwierigkeiten der Interpretation am schärfsten sah und offen anerkannte.[5])

---

[1]) Koch, Cyprian (1910) S. 92.

[2]) l. c. S. 96.

[3]) So übersetzte Langen, Gesch. d. röm. Kirche I S. 340 *ecclesia principalis* nach dem Vorgang von Reinkens, Die Lehre des hl. Cyprianus von der Einheit der Kirche (1873) S. 26 („die primitive, die erste der Zeit nach“), wogegen mit Recht schon O. Ritschl, Cyprian S. 92.

[4]) Rev. bénéd. XXVII S. 462 A. 1.

[5]) Ehe Kochs Interpretation vorlag, hatte übrigens auch Chapman eine Übersetzung versucht, vgl. Revue bénéd. XX (1903) S. 43: „Dadurch,

Mit Definitionen kommt man in der Tat niemals aus diesen Schwierigkeiten heraus, sondern man muß sich zunächst darüber klar werden, wodurch sie verursacht sind, und worin sie bestehen. Sie sind verursacht durch das Zusammentreffen von Aussagen über die römische Einzelkirche mit Gedankengängen der *unitas*-Theorie über die Gesamtkirche, und sie bestehen in Unklarheiten des Cypriantextes selbst. Es muß versucht werden, diesen Unklarheiten auf die Spur zu kommen und sie quellenmäßig bis an ihre Wurzel zu verfolgen. Es handelt sich um eine kleine Sondergruppe von Quellenstellen[1]), die sämtlich der römischen Korrespondenz Cyprians angehören, und somit um ein Sonderproblem, das auch eine besondere Untersuchung für sich erfordert. Es war ein methodischer Fehler der bisherigen Forschung, diese Gruppe von Quellenstellen interpretatorisch mit dem Gesamtschrifttum Cyprians zu vermengen, und entweder, gestützt auf die Menge der übrigen Stellen, das Besondere aus dieser Quellengruppe heraus zu interpretieren, wie Koch, oder umgekehrt in ihr

---

daß Petrus in Rom seine *cathedra* errichtete als Zentrum der Einheit der Gesamtkirche und Typus der Einheit der Einzelkirchen, ist Rom die *ecclesia principalis* geworden, von welcher die bischöfliche Einheit ihren Ursprung genommen hat.“ — Einen dritten Ausweg, der indes noch weniger gangbar ist als die übrigen, suchte Turmel, Histoire du dogme de la papauté S. 122: „(Cyprien) avoue que le corps épiscopal d'Afrique, ce qu'il appelle l'*unitas sacerdotalis*, vient de Rome et que Rome est l'église principale, l'église-mère, celle à qui les églises d'Afrique doivent leur fondation et dont elles sont les filles“; er verwies S. 89 A. 1 zur Erklärung von *principalis* auf Tertullian De praescr. c. 36: *Roma, unde nobis quoque auctoritas praesto est.* Während Batiffol, L'église naissante³ (1909) S. 449 A. 2, und Koch, Cyprian, S. 95 die letztere Parallele beifällig zitierten, wies sie D'Alès, La théologie de St. Cyprien S. 390 mit Recht ab. Vor allem ist es aber unmöglich, den universalen Einheitsbegriff *sacerdotalis unitas* hier auf den afrikanischen Episkopat einzuschränken.

[1]) D'Alès, La théologie l. c. S. 114 verkehrte das numerische Verhältnis in das Gegenteil, wenn er sagte, daß „Petrus für Cyprian bisweilen einfach der allgemeine Typus des Bischofs, im allgemeinen aber der römische Bischof, das dauernde Zentrum der kirchlichen Einheit“ sei. Er zitierte für die letztere Bedeutung als „hauptsächlich“ ep. 55, 8 *locus Petri* und ep. 59, 14 *Petri cathedra adque ecclesia principalis.* In Wahrheit sind es unter der Fülle der übrigen die einzigen Stellen, die Petrus mit der römischen Kirche verknüpfen.

die cyprianischen Leitideen zu erblicken und sie von hier aus in alle übrigen Stellen hineinzuinterpretieren, wie die Gegner Kochs im katholischen und protestantischen Lager.[1])

Dieser Gruppe der auf die römische Einzelkirche gehenden Stellen gehört außer ep. 48, 3; 55, 8; 59, 14; nur noch eine weitere an, nämlich die andere Fassung von De unitate c. 4, die von Chapman gegen frühere Anzweifelungen ihrer Echtheit siegreich verteidigt und als eigene Neuredaktion Cyprians erwiesen und fest datiert worden ist[2]): es ist diejenige Fassung, welche Cyprian seiner Schrift gab, als er sie im Laufe der zweiten Hälfte des Jahres 251[3]) nach Rom sandte, um sie, die ursprünglich die karthagischen Wirren im Auge hatte, im römischen Schisma für Cornelius und gegen Novatian wirken zu lassen.

De unitate c. 4 Fassung II ist somit zeitlich früher als die anderen „römischen" Stellen und wird dadurch von entscheidender Wichtigkeit: sie ist das früheste Zeugnis für *cathedra Petri*. Hier hat Cyprian also zum ersten

[1]) Chapman, Revue bénéd. XXVII, S. 463 hat diesen methodischen Fehler sehr wohl gesehen: „(Koch) hat die äußersten Folgerungen einiger weniger Aussprüche ausgespürt und gebraucht sie nun als eine Norm, indem er weginterpretiert, was nicht im Einklang mit ihnen steht. In ganz der nämlichen Weise haben einige katholische Kontroversialisten sich von einigen wenigen Stellen Cyprians über Rom so beeindrucken lassen, daß sie andere Stellen ohne genügende Vorsicht im gleichen Sinne verstanden und über gewisse Schwierigkeiten hin interpretiert haben. Das ist methodisch ebenso verfehlt." Aber leider hat Chapman nicht den besonderen Punkt der Quellenüberlieferung gefunden, an dem dieser allgemein richtige kritische Grundsatz praktisch bewährt werden muß, nämlich die „römische" Briefgruppe. Auch ihm ist vielmehr ep. 59, 14 der „Haupttext" (S. 461), aus welchem zu entnehmen sein soll, welche Stellung Cyprian der römischen Kirche zuweist. Vgl. unten S. 54.

[2]) Auch diese zweite Hälfte seiner Beweisführung (siehe oben S. 27 A. 1) haben Harnack l. c., D'Alès l. c. und Ernst, Katholik XCI, 2 (1911) S. 321 ff. anerkannt, während Turmel, Histoire du dogme de la papauté (1908) S. 109 A. 1 sie ablehnte, und Koch sein früheres, auf römische Fälschung lautendes Urteil (Cyprian u. d. römische Primat 1910, S. 158 ff.) auch jetzt noch aufrechterhält (Cyprianische Untersuchungen 1924, S. 110).

[3]) Vermutlich gemeinsam mit epp. 45—47, vgl. jetzt Koch, Cyprian. Unters. l. c. S. 108 und Chapman, Rev. bénéd. XXVII S. 456 A. 1, welcher seine frühere Ansicht (mit ep. 54) selbst korrigierte.

Male den Kontakt zwischen der Petrusverheißung Matth. 16, 18. 19 und der römischen Kirche hergestellt.[1]) Bei einer Analyse dieses Textes muß die weitere Untersuchung einsetzen.

2. Die zweite Fassung von De unitate c. 4 lautet: *Loquitur Dominus ad Petrum in evangelio* (etc. wie oben) *et eidem post resurrectionem dicit 'pasce oves meas'* (Jo. 21, 16). *Super illum aedificat ecclesiam et illi pascendas oves mandat. Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod Petrus, sed primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur. Hanc et Pauli unitatem*[2]) *qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri, super quem*[3])

---

[1]) Siehe oben S. 276.

[2]) So lesen die beiden alten Hss. M (München, saec. IX) und T (Troyes, saec. VIII/IX) und die ihnen verwandte jüngere 'Bod. 3' (Oxford, saec. XV). Diese Lesart rezipierten Hartel l. c. II S. 212 Note und Batiffol, L'église naissante³ (1909) S. 443; dagegen bevorzugte Chapman, Revue bénéd. XIX (1902) S. 251 die Lesart *hanc ecclesiae unitatem* einer dritten Hs. derselben Familie, 'Bod. 4' (Oxford, saec. XI), weil *et Pauli* ein „Nonsens", also eine Korruptel sei, und ihm schlossen sich Ernst in: Katholik XCI, 1 (1911) S. 335, und D'Alès, Théol. de St. Cyprien S. 105 A. 1, sowie Batiffol in der letzten Ausgabe (1922) S. 446 A. 2 an. Mit Recht wandte Koch, Cyprian S. 164 dagegen ein, daß 1. *et Pauli* keine Korruptel ist, sondern offenbar Ersatz für die Auslassung des folgenden Bibelzitats Eph. 4, 4—6. (Der Versuch von Ernst l. c., Eph. 4, 4—6 auch für die zweite Fassung zu reklamieren, ist verfehlt; er verwechselt die Umredigierung, die ganz unzweifelhaft hinter *confidit* das c. 4 schließt, mit der handschriftlichen Überlieferung, die uns jetzt nur in kontaminierter Form vorliegt und hinter Fassung II sogleich Fassung I (und somit an deren Ende auch Eph. 4, 4—6) folgen läßt); daß 2. eine dritte von Chapman nur noch in einem Nachtrag berücksichtigte Hs. T (Vat. Reg. 118 saec. X) *hanc et ecclesiae unitatem* liest, also eine Zwischenstufe der Metamorphosenreihe *hanc et Pauli — hanc et ecclesiae — hanc ecclesiae* repräsentiert. Nur die Folgerung Kochs S. 166, daß Cyprian selbst ein solcher „faux pas" nicht passiert sein könne, sondern daß er eine fremde Hand verrate, ist nichts weniger als zwingend, siehe unten S. 47 A. 2.

[3]) *Quem* setzten Chapman, Revue bénéd. XIX S. 251, Ernst l. c. S. 323 und D'Alès, La théologie S. 106 mit Recht in den Text; denn so hat

*fundata est ecclesia, deserit, in ecclesia se esse confidit?* Ein Vergleich mit der ersten Fassung ergibt folgendes: die Gliederung des Satzgebäudes in drei Doppelsätze ist geblieben, aber die Gewichte innerhalb der drei Satzpaare sind verschoben. Die Bibelzitate für die Schlüsselgewalt der anderen Apostel und für die Einheit der Kirche (Cant. cant. 6, 8, Eph. 4, 4—6) sind fortgelassen, dafür ist auf der anderen Seite die Verheißung an Petrus durch ein weiteres Bibelzitat (Jo. 21, 16) belegt und im Wortlaut stärker betont. Man kann diese Veränderungen dahin präzisieren, daß neben dem Objekt der biblischen Verheißung, *unitas ecclesiae*, das Subjekt derselben, Petrus, schärfer herausgearbeitet ist.[1])

Die stärkste und meisterörterte Änderung ist der Einschub im Bereich des dritten Satzpaares: *sed primatus Petro datur*. Diese Stelle ist die früheste, in welcher das Wort „Primat" überhaupt vorkommt, und damit erhebt sich die elementare und für die Interpretation grundlegende quellenkritische Frage, die doch seltsamerweise in der gesamten bisherigen Literatur niemals aufgeworfen worden ist: Woher stammt das Wort *primatus?* So wie D'Alès sagte, und wie alle übrigen Forscher, soweit sie die zweite Fassung nicht als „römische Fälschung" ansahen, stillschweigend annahmen, daß nämlich „Cyprian den römischen Primat als ein Dogma empfangen und als solches bewahrt habe"[2]), so kann es sich gar nicht verhalten. Denn diese Voraussetzung, so selbstverständlich sie der bisherigen Forschung erschien, ist bereits durch die Ergebnisse über das Problem Rom und Matth. 16, 18. 19 widerlegt: da die Beziehung zwischen beiden Begriffen nicht zuerst in

Cyprian ohne Zweifel geschrieben, indem er hier wie überall sonst die Gründung der Kirche auf Petrus erfolgt sein läßt. Über die Lesart *quam* der meisten Hss. siehe unten S. 75 A. 2.

[1]) Vgl. im einzelnen Chapman, Rev. bénéd. XX (1903) S. 40ff. und Ernst l. c. S. 321ff., der indes dort, wo er im einzelnen von Chapman abweicht, nicht überzeugt; so ist seine Annahme eines verlorenen, besonderen Begleitschreibens, mit welchem De unitate nach Rom gesandt worden sei, unnötig, und die Herleitung aller Umredigierungen aus der Einfügung von Jo. 21, 16, statt aus der Umstellung der Argumentation auf Rom und das dortige Schisma, verfehlt.

[2]) Théol. de St. Cyprien S. 221.

Rom, sondern in der afrikanischen Theologie hergestellt worden ist, und da erst Cyprian den Begriff *cathedra Petri* geprägt hat, so ist es evident, daß auch er erst den Begriff *primatus Petri*, der sich gleich *cathedra Petri* bei ihm zuerst findet, geprägt hat. Die obige Frage ist also schärfer so zu fassen: Woher hat Cyprian das Wort *primatus* genommen? Ist die Frage aber erst einmal richtig gestellt, so ist auch die Antwort nicht mehr schwer zu finden. Sie lautet: Cyprian hat Wort und Begriff *primatus* der Bibel entlehnt.

Die gesamten Argumentationen Cyprians über die *unitas ecclesiae* gehen auf die Bibel zurück. Er zitiert in der ersten Fassung von De unitate c. 4 wörtlich die neben Matth. 16, 18. 19 wichtigste Stelle, an welche auch zahlreiche seiner Briefe anklingen, nämlich Eph. 4, 4—6: *Unum corpus et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. Unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus.* In der zweiten Fassung ist dies Zitat gleich anderen fortgelassen. Aber man liest dafür einige Zeilen vorher: *hanc et Pauli unitatem qui non tenet*, statt: *hanc ecclesiae unitatem qui non tenet.* In einer auf die kürzeste Form komprimierten Reminiszenz ist also die Tatsache, daß Paulus in Eph. 4, 4—6 einen biblischen locus classicus für die *unitas ecclesiae* darbietet, auch hier festgehalten.[2]

Eine Paulusstelle wie Eph. 4, 4—6 liegt nun auch der textlichen Erweiterung *sed primatus Petro datur* zugrunde.

---

1) Siehe oben S. 20 ff.

2) Nur der Autor selbst, der den ursprünglichen Gedankengang konzipiert hatte, kann auf eine solche Änderung verfallen sein, und wenn sie eine fast unerträgliche stilistische Härte in den Text hineinbrachte, so ist das ein bei Umredigierungen nicht eben seltener Vorgang, insbesondere im Falle von De unitate nicht die einzige Härte, siehe unten S. 50 ff. Die Lesart *hanc ecclesiae unitatem* sucht die Härte zu glätten durch Angleichung an die ältere Fassung, die andere *hanc Petri unitatem* vertauscht das scheinbar unverständliche *Pauli* — das sie somit zur Voraussetzung hat — mit dem durch die textliche Umgebung nahegelegten, aber trotz Chapman l. c. S. 253 sicher nicht ursprünglichen *Petri.* Beides sind Prozeduren, die ebenso typisch für nachträgliche Korrektoren, wie unmöglich für den Verfasser selbst, Cyprian, sind. Siehe oben S. 45 A. 2.

In der Christologie des Colosserbriefs (1, 18) heißt es in der Vulgata wie schon in der älteren von Cyprian benutzten lateinischen Version[1]): *Et ipse (Christus) est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens.* Cyprian hatte diesen Vers in extenso in sein biblisches Florilegium oder Spruchkompendium, die Testimonia[2]), welche bereits den Anfängen seiner Schriftstellerei vor der Verfolgung von 250 angehören[3]), aufgenommen, ein Beweis, daß er ihm wohlvertraut war.

Die Tatsache, daß *primatus* bei Cyprian biblischer Herkunft ist, muß nun die Basis einer neuen quellenkritischen Erörterung des Primatsproblems bilden. Man darf nicht, wie es bisher stets geschah, vom „Primat" ausgehen, um festzustellen, was Cyprian über ihn gelehrt hat, sondern man muß umgekehrt von Cyprian und seiner biblischen Quelle ausgehen, um festzustellen, in welcher Bedeutung er das Wort *primatus* gebraucht.

Was die lateinische Bibel mit *in omnibus primatum tenere* wiedergibt, heißt bei Paulus: *ἐν πᾶσι πρωτεύειν* und faßt zusammen, was in dem vorangehenden Relativsatz *ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, (ἵνα γένηται ἐν πᾶσι αὐτὸς πρωτεύων)* über Christi Verhältnis zur Gemeinde ausgesagt wird. Das Wort *πρωτεύειν* ist im NT. ein *ἅπαξ λεγόμενον*, während das vorangehende *πρωτότοκος (ἐκ τῶν νεκρῶν)* in der Verbindung *πρωτότοκος τῆς κτίσεως* kurz vorher in Col. 1, 15 und nochmals in Apocal. 1, 5: *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*, sinngleich auch in 1. Cor. 15, 20: *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*

---

[1]) Vgl. Sabatier, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae III, 2 (1751) S. 831. Dazu v. Soden, Das lateinische N. T. in Afrika zur Zeit Cyprians, Texte und Untersuch. z. Gesch. d. altchristl. Literatur XXXIII (3. Reihe III) 1909.

[2]) Testimonia II c. 1, ed. Hartel I S. 63, unter der Rubrik: *Christum primogenitum esse* etc., vgl. v. Soden l. c. S. 666. Über die Testimonia vgl. zuletzt Koch, Cyprian. Untersuch. l. c. S. 183ff.; Wohleb in: Röm. Quartalschr. XXXIII (1925) S. 22ff.

[3]) Vgl. Koch l. c. S. 202.

[4]) Vgl. Preuschen, Handwörterbuch d. N. T. (1910) s. v. Über *πρωτεύειν* bei antiken Autoren vgl. die Stelle bei Stephanus, Thes. ling. graec. s. v.

vorkommt, wo die lateinische Übersetzung überall *primogenitus* setzt.

*Πρωτεύειν*, = *primatum tenere* der lateinischen Übersetzung, bedeutet im Zusammenhang dieser Parallelstellen deutlich eine Vorrangschaft, die auf der Tatsache beruht, zeitlich der erste oder der Erstgeborene (*πρωτότοκος* = *primogenitus*) oder der Anfang (*ἀρχή* = *principium*) zu sein.[1] Im Paulustext sind diese Erstlingsgleichnisse als Relativsatz an die Hauptaussage über Christus *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας* angefügt. Für die Interpretation von *primatus* bei Cyprian ist es nun wesentlich, daß er für seine Verstärkung der Petrus-Paränese und um gegenüber der ersten Fassung deutlicher dasjenige zu betonen, was Petrus vor den anderen Aposteln voraushabe, nicht etwa diesen Hauptsatz der paulinischen Aussage über Christus: *Ipse est caput corporis ecclesiae*, sondern jenes *primatus* des Relativsatzes, das von dem vorangehenden *primogenitus*, *principium* seine Bedeutung erhält, herausgegriffen hat. Er nennt Petrus nicht etwa *caput apostolorum*, wie die Vertreter der späteren Doktrin vom römischen Primat[2]; der Gedanke einer Stellvertreterschaft des Petrus und seiner Nachfolger auf der römischen *cathedra* für Christus, das *caput corporis ecclesiae*, lag ihm also völlig fern. *Primatus* verstand er vielmehr augenscheinlich im Sinn der Paulusstelle, und man muß übersetzen: „aber der Erstlingsrang wird dem Petrus gegeben." So — und nur so — übersetzt, harmoniert der Satz auch mit dem vorangehenden: „dasselbe waren auch die anderen Apostel, was Petrus war". *Primatus* ist also in Cyprians Sinn der Vorrang eines primus inter pares, nicht eine übergeordnete Stellung.

Cyprian fährt fort: *(sed primatus Petro datur) et una ecclesia et cathedra una monstratur*, was an Stelle von: *sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur* in der ersten Fassung tritt. Die Umstilisierung

---

[1]) Vgl. über die Interpretation dieser termini und ihre Geschichte Ewald, in: Handbuch zum N. T. X S. 321 ff., l. c. S. 332 A. 2: „*πρωτεύειν* ist unser 'Nummer eins sein'."

[2]) Siehe unten S. 55.

durch Einfügung von *cathedra una* schließt sich eng an die Formulierung des dieser Neuredaktion kurz vorangegangenen Briefs ep. 43, 5[1]): *una ecclesia et cathedra una super Petrum voce Domini fundata* an. Zweck und Wirkung des dem Petrus gegebenen *primatus* ist der Erweis der Einheit der Gesamtkirche, die in Matth. 16, 18. 19 gestiftet ist.[2]) Dieser Schlußsatz beweist abermals, daß *primatus* sich im Rahmen der Argumentation der ersten Fassung von De unitate hält. Bis hierher ist die Charakteristik, welche Adam[3]) von der zweiten Fassung gab, daß sie „den Akzent von *unus* und *unitas* auf Petrus verschiebt", aber „keine neuen Gedankengänge enthält", durchaus zutreffend.

Aber die zweite Fassung bringt zum Schluß noch eine weitere Umarbeitung des Textes, welche neben den unendlichen Diskussionen, die sich an *primatus Petro datur* angeknüpft haben, weniger beachtet worden ist; und doch ist sie quellenkritisch ebenso wichtig wie jene erste. Gegen Ende von c. 4 steht in der ersten Fassung: *Qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia se esse confidit?*, in der zweiten folgt der Einschub: *qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit, in ecclesia se esse confidit?* Das ist nun freilich mehr als eine bloße „Verschiebung des Akzents von *unitas* auf Petrus" nach Art der übrigen Petrusretuschen. Die erste Fassung bleibt völlig im Rahmen der begonnenen allgemein theoretischen Deduktion; der Satz: „Wer der Kirche widerstrebt, ist nicht in der Kirche", ist eine einfache und häufig in den verschiedensten Formulierungen von Cyprian gezogene Folgerung aus der *unitas*-Argumentation. Der eingeschobene neue Satz: „Wer die *cathedra Petri* verläßt", ist dagegen eine Anspielung auf den konkreten Sonderfall Novatians, der die römische *cathedra*, die rechtmäßig Cornelius innehat, verlassen hat.

Man erkennt von hier aus rückschauend, daß Cyprian die Petrus-Retuschen der zweiten Fassung vornahm,

---

[1]) Auf andere nahe stilistische Berührungen zwischen ep. 43 und De unitate c. 4ff. hat H. Koch, Cyprianische Untersuch. l. c. S. 101f. aufmerksam gemacht.

[2]) Siehe oben S. 35ff.

[3]) Tüb. Theol. Quartalschr. 94 (siehe oben S. 9 A. 1) S. 119 A. 1.

um die Wirkung seiner Schrift im Schisma um die römische *cathedra* zu verstärken.[1]) Er schrieb also Matth. 16, 18. 19, der für jede Einzelkirche und ihren monarchischen Bischof geltenden biblischen Fundamentierung der *cathedra una super Petrum fundata*, außerdem, weil es eine Verheißung an Petrus ist, noch eine besondere Bedeutung für die römische Kirche zu. Wie fügt sich diese Neuredaktion nun dem übrigen Texte ein? Nachträgliche Umredigierungen eines ursprünglich in einem Zuge geschriebenen Textes sind immer etwas Mißliches. Schon die Zusammenziehung *hanc et Pauli unitatem* zeitigte eine grobe stilistische Härte[2]), hier im Schlußsatz handelt es sich um Schlimmeres. Mit *cathedra Petri* springt Cyprian unvermittelt von der Gesamtkirche (*cathedra una super Petrum fundata*) auf die römische Einzelkirche über. Der theoretischen Erörterung, auf welcher die Schrift De unitate durchweg ruht, wird nachträglich und ohne organische Verbindung mit dem übrigen ein neuer auf den römischen Sonderfall gehender Satz eingeflickt, welcher aus dem ursprünglichen Gedankengang herausfällt und mitten in dessen Gefüge den neuen Gedanken einsprengt, daß es auf das Zusammenbleiben mit der römischen Kirche ankomme, damit man in der Kirche sei. Dieser Gedanke fehlt aber nicht allein in der ursprünglichen Fassung[3]), er ist sogar seinem Ursprung nach

---

[1]) Nicht weil er „mit der ersten Fassung der Stelle nicht zufrieden war und sie aus dem Grunde noch einmal schrieb“, wie Chapman, Rev. bénéd. XXVII S. 453 vermutet. Die erste Fassung ist nicht etwa unvollkommener und weniger klar als die zweite, sondern gerade das Umgekehrte ist der Fall, vgl. im Text. Richtig sagt Turmel, Hist. du dogme de la papauté S. 121 (nur mit Anwendung auf die andere *cathedra-Petri*-Stelle ep. 59, 14, da er die zweite Fassung von De unitate c. 4 nicht für cyprianisch hält, siehe oben S. 44 A. 2): „(Cyprian) qui aime à se représenter la dignité même de l'épiscopat comme une chaire dont saint Pierre a été le premier occupant, c'est bien au siège de Rome qu'il réserve le titre de cathedra Petri. Il reconnait ainsi que des liens particuliers rattachent l'église de Rome au prince des apôtres.“ Seine Interpretation von ep. 59, 14 selbst freilich ist verfehlt, siehe oben S. 42 A. 5.

[2]) Siehe oben S. 47 A. 2.

[3]) Anders freilich Adam l. c. S. 119 A. 1, der meint, dieser Satz „drücke die in der Rezension A bloß angedeuteten Gedanken konkret aus“ indem er „die *cathedra Petri* als ein Kennzeichen der wahren Kirche

gar nicht cyprianisch, sondern ein älterer römischer Gedanke, dem bereits Irenaeus die berühmte Formulierung gegeben hatte: *Ad hanc ecclesiam* (Rom) *propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam*[1]); es war die theoretische Fundamentierung des Vorrangsanspruchs der römischen Kirche, den Victor I. und Kallist in der kirchenpolitischen Praxis vertraten. Indem Cyprian De unitate c. 4 im Hinblick auf einen römischen Fall umarbeitete, adoptierte er einen fremden Gedanken und setzte ihn in seinen eigenen Ideengang ein[2]), ohne doch diese redaktionelle Ergänzung organisch mit dem übrigen zu verknüpfen.

Dieser irenaeische Gedanke deckt sich nun mit jener zweiten Deutung, welche in ep. 48, 3 den an Cornelius von Rom gerichteten Worten: *communicationem tuam, id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem*, gegeben werden kann. Man wird diese Deutung also nicht als Cyprian fremd verwerfen dürfen, vielmehr nach Analogie der Umredigierung von De unitate c. 4 feststellen, daß in diesen Worten neben der Bedeutung, daß die *communicatio* mit Cornelius die *unitas catholicae ecclesiae* sei, weil er der rechtmäßige Bischof ist, die andere Bedeutung mitschwingt: weil er der römische Bischof ist. Die Absicht eines Doppelsinns ist dabei kaum anzunehmen, sondern eher, daß der Gedanke in einem römischen Brief unwillkürlich diese schillernde Prägung erhalten hat.

Auch die Interpretationsschwierigkeiten, die ep. 59, 14 (*Petri cathedra adque ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est*) bereitet[3]), sind in der gleichen Weise verursacht und von dieser Seite her aufzuhellen. *Ecclesia*

---

(beschreibe)". Aber es ist die irrige Identifizierung von *cathedra Petri* mit *cathedra una super Petrum fundata* (siehe oben S. 39 A. 3), die Adam hier den Blick für das Richtige und Wesentliche getrübt hat. Kennzeichen der wahren Kirche ist überall bei Cyprian, auch in der zweiten Fassung von De unitate (siehe oben S. 49 f.), der Begriff *una ecclesia et cathedra una super Petrum fundata*. Der Gedanke des *cathedra Petri*-Satzes aber hat mit diesen cyprianischen Grundgedanken gar nichts zu tun.

1) Adv. haeres. III, 3, 2, siehe oben S. 2.

2) Daß der Irenaeussatz direkte Quelle Cyprians ist, erweist der Parallelfall ep. 59, 14, siehe unten S. 53 A. 3. 3) S. oben S. 40 ff.

*principalis*, um dessen Wortbedeutung bei Cyprian die bisherige Forschung ebenso emsig wie vergeblich bemüht war[1]), kommt in seinem gesamten Schrifttum, das im übrigen durch unablässige Wiederholung und Abwandelung derselben Wendungen charakterisiert ist[2]), sonst nirgends vor. Es ist mitten im Gefüge der cyprianischen Diktion ein fremdes Lehnwort aus derselben römischen Quelle, aus welcher der zweiten Fassung von De unitate c. 4 ein neuer Gedanke aufgeflickt wurde, und welche ep. 48, 3 zu einer doppelsinnigen Bedeutung verhalf, nämlich aus jener Irenaeusstelle, welche der römischen Kirche eine *potentior principalitas* vindizierte.[3]) Indem Cyprian von der rö-

[1]) Vgl. oben S. 42 und unten A. 3.

[2]) Vgl. Chapman, Rev. bénéd. XXVII S. 456: „Cyprian hatte die Gewohnheit, sich zu wiederholen und wendet unfehlbar die gleiche Phrase an, wenn er zu dem gleichen Gedanken zurückkehrt." Diese richtige Charakterisierung des cyprianischen Stils hätte ihn davor bewahren sollen, ep. 59, 14 mit dem singulären *ecclesia principalis* für den 'Haupttext' über Cyprians Stellungnahme zu Rom anzusehen, siehe oben S. 44 A. 1 und unten S. 54.

[3]) Daß Cyprian den Irenaeus gekannt und benutzt hat, wird durch das Zitat in ep. 74, 2 klar erwiesen (siehe oben S. 24 A. 4), was Chapman, Rev. bénéd. XXVII S. 462 A. 1 (463) übersehen hat, wenn er sagte, daß „Cyprian augenscheinlich kein Griechisch konnte und wahrscheinlich mit der lateinischen Übersetzung des Irenaeus nicht bekannt war". Ferner erfordert *principalis* bei Cyprian, als *ἅπαξ λεγόμενον* und seinem eigenen Sprachgebrauch sonst fremd, direkte Herleitung aus einer Quelle. Ein Hinweis auf *principalitas* bei Irenaeus als bloße Parallelstelle (vgl. Batiffol, L'église naissante[3] [1909], [4] [1922] S. 449 A. 2, und Koch, Cyprian [1910] S. 95f.) genügt nicht, und ebensowenig befriedigt der Versuch von D'Alès, La théologie de St. Cyprien, in einem eigenen Exkurs (S. 389ff.) die Bedeutung von *ecclesia principalis* bei Cyprian zu klären, weil über die philologisch-textkritische Grundfrage, woher Cyprian das Wort entlehnt hat, hinweggegangen wird. Hierfür kommt keine der von D'Alès zusammengetragenen Stellen aus Tertullian in Betracht, weil *principalis* dort — in drei verschiedenen Bedeutungen verwendet — nirgends mit *ecclesia* verbunden ist. Cyprians Quelle für *ecclesia principalis* mit Anwendung auf Rom ist vielmehr offenbar Irenaeus, der Rom eine *potentior principalitas* zuschrieb. Das Alter der lateinischen Irenaeusübersetzung ist bekanntlich gerade heute vielumstritten. Galt sie früher für vortertullianisch, so wollte man sie neuerdings erst ins 4. Jahrhundert setzen (vgl. die Literaturangaben in meiner „Römischen Bischofsliste" S. 167 A. 2), aber jüngst hat Kraft, Die Evangelienzitate

mischen *cathedra Petri* spricht, adoptiert er auch hier einen älteren römischen Gedanken.[1]) Indem er dann aber mit einer seinen eigenen Ideengängen entstammenden Phrase fortfährt *unde unitas sacerdotalis exorta est*, entsteht eine in seinem gesamten Schrifttum singulär dastehende Verbindung[2]), welche die Einheit der Kirche statt wie überall sonst auf Petrus, vielmehr auf Rom als die „Hauptkirche" zurückführt. Man hat also nicht mit Chapman[3]) in *Petri cathedra adque ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est* den „Haupttext" zu erblicken, in welchem Cyprians Ansicht über Roms Bedeutung für die Einheit der Kirche in besonders deutlicher Formulierung zutage träte, sondern es handelt sich um einen in keiner Weise zu generalisierenden Sonderfall, für dessen Interpretation die einzige und entscheidende Analogie der Einschub: *qui cathedram Petri deserit* etc. in der zweiten Fassung von De unitate c. 4 darstellt: dort ist nachträglich im Gefüge einer ganzen Periode, hier von vornherein im Rahmen einer einzelnen Phrase eine unorganische Verbindung von cyprianischem Eigen- mit entlehntem römischem Gedankengute (in Gestalt

---

des hl. Irenaeus, in: Bibl. Studien, herausgeg. von Bardenheuer, XXI, 4 (1924) S. 45ff., mit triftigen Gründen Einspruch gegen einen so späten Ansatz erhoben. Er schlägt die Zeit vor oder um 300 v. Chr. vor. Wenn man aber die Benutzung durch Cyprian (dem der griechische Urtext wohl nicht zugänglich war) berücksichtigt, so muß man mindestens bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts hinaufgehen.

[1]) Ein zweiter römischer Gedanke folgt sogleich, wenn Cyprian fortfährt: *(ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est) ab schismaticis et profanis litteras ferre, nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides apostolo praedicante* (Rom. 1, 8) *laudata est.* Auf Rom. 1, 8 hatte man sich seit je in Rom berufen, zuletzt noch in dem nach Karthago gerichteten Diakonenschreiben, ep. Cypriani n. 8, siehe oben S. 17.

[2]) D'Alès l. c. S. 390 warf die Frage auf, „ob die Worte *unde unitas sacerdotalis exorta est*, die *ecclesiam principalem* hinzugefügt sind, dieselben nur kommentieren, oder vielmehr einen neuen Gedanken hinzufügen", und beantwortete sie S. 393 dahin, daß sie „nicht eine hinzugefügte Idee, sondern vielmehr den authentischen Kommentar zu *ecclesia principalis* darstellen". In Wahrheit treffen hier zwei aus verschiedenen Gedankenwerkstätten stammende Formulierungen unausgeglichen aufeinander.

[3]) Rev. bénéd. XXVII S. 461.

des gleichen Irenaeussatzes) vollzogen.[1]) Die Ursache ist in beiden Fällen die Einführung des Begriffs *cathedra Petri*: dadurch, daß Cyprian mit diesem Begriff zum erstenmal den Kontakt zwischen der Exegese der Petrusverheißung Matth. 16, 18. 19 und der römischen Kirche schloß, strömte in einer kleinen „römischen" Sondergruppe von Cyprianstellen ein Element der älteren römischen (irenaeischen) Ideengänge vom Vorrangsanspruch der römischen Kirche in seine eigene Argumentation über die *unitas ecclesiae* auf Grund von Matth. 16, 18. 19 ein. Wie verträgt sich nun beides miteinander? Die Antwort lautet: der römische Gedanke ist nicht allein uncyprianisch und unorganisch eingeflickt, sondern er ist in seinen Konsequenzen anticyprianisch. Eine „Hauptkirche" fügt sich Cyprians Konzeption der *una ecclesia super Petrum fundata,* der Gesamtkirche als eines Liebesbundes koordinierter Bischöfe[2]) nicht ein, und nicht anders steht es mit der zweiten Fassung von De unitate c. 4, wie ein Vergleich mit Optatus von Mileve lehrt. Dieser um etwa 100 Jahre jüngere Donatistenbekämpfer hält seinem Gegner Parmenian die cyprianische Argumentation in folgender Form entgegen[3]): *Igitur negare non potes, in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam scismaticus et peccator*

[1]) Chapman l. c. S. 461 sagt statt dessen, daß man in dem „Haupttext" ep. 59, 14 „nicht (Cyprians) eigenes Theoretisieren, sondern die landläufigen kirchlichen Ansichten, welche zu assimilieren er nicht vermeiden konnte", vor sich habe. Aber der Mangel einer „Assimilierung" des Fremden mit dem Eigenen ist gerade das Charakteristische der Verbindung *Petri cathedra adque ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est,* und nicht um eine „landläufige kirchliche Ansicht" — oder wie Batiffol, L'église naissante³ (1909), ⁴ (1922) S. 457 sagt 'le catholicisme traditionel' im Kontrast zum 'provincialisme inquiet et inconséquent des Africains' — handelt es sich, sondern umgekehrt um einen seiner Herkunft nach genau bestimmbaren einzelnen römischen Gedanken mitten im Gefüge der „afrikanischen" theologischen Deduktionen Cyprians.

[2]) Siehe oben S. 34 mit A. 4.

[3]) S. Optati Milevitani Libri VII (Corp. script. eccles. Latin. Vindobon. XXVI, ed. Ziwsa, lib. II, 2, S. 36.

*esset, qui contra singularem cathedram alteram conlocaret.* „In diesem Satze ist wie in einem Kompendium die ganze Exegese Cyprians von Matth. 16, 18. 19 zusammengedrängt“, meinte Adam.[1]) Mit nichten; sondern hier ist die Exegese von Matth. 16, 18. 19, die in Cyprians eigentlicher Argumentation über die *unitas ecclesiae* mit Rom überhaupt nichts zu tun hatte und nur nachträglich in jenem Satz: *qui cathedram Petri ... deserit,* auf einen römischen aktuellen Fall umredigiert und auf einen römischen Gedanken abgebogen wurde, ganz auf die römische Kirche eingestellt und von hier aus zu einem einheitlichen Gedankengang gestaltet. Was aber ist dabei herausgekommen? Die *una* oder *singularis cathedra,* die Petrus zuerst übertragen wurde, ist der römische Bischofsstuhl, auf dem Petrus als *omnium apostolorum caput*[2]) sitzt, und die anderen Apostel wären Schismatiker, wenn sie dagegen eigene *cathedrae* errichteten. Ihre Schlüsselgewalt ist, wie es an anderer Stelle bei Optatus heißt, überhaupt nur abgeleitet von der des Petrus, welcher *claves regni caelorum communicandas ceteris solus accepit.*[3]) Das ist nichts weniger als ein „Kompendium“ der cyprianischen Anschauungen, sondern läuft dem cyprianischen[4]): *hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis,* und: *apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuit* (Christus), insgesamt der cyprianischen Konzeption der *una ecclesia et cathedra una* der *in solidum* am *unus episcopatus* teilhabenden Bischöfe[5]), stracks zuwider.[6])

---

[1]) l. c. S. 215, vgl. S. 119 A. 1, wo er die zweite Fassung von De unitate c. 4 als Optatus von Mileve sehr nahestehend bezeichnet.

[2]) So noch einmal lib. VII, 3, l. c. S. 172: *potuit utique caput apostolorum ita se gubernare*; vgl. lib. II, 4, l. c. p. 39: *contra quas portas claves salutares accepisse legimus Petrum principem scilicet nostrum*; vgl. dagegen oben S. 54f. über *primatus* bei Cyprian.

[3]) Lib. VII, 3, l. c. S. 171. [4]) Siehe oben S. 26 und 45.

[5]) Siehe oben S. 31.

[6]) Koch, Kallist und Tertullian l. c. S. 80ff. betont ebenfalls wie Adam mehr das, was Optatus daneben mit Cyprians Spekulationen über die *unitas,* die sich lediglich auf die Schlüsselgewalt beziehen, gemein hat, im Unterschied von der späteren ausgebildeten römischen Lehre vom Jurisdiktionsprimat des Papstes; aber er sagt doch, daß die im Text

Matth. 16, 18. 19 ist nach Optatus' Exegese nicht mehr die Stiftung des monarchischen Episkopats in dem einen Petrus mit dem Erstlingsvorrang (*primatus*), sondern die Stiftung einer monarchischen Stellung der römischen *cathedra* des Petrus als des Hauptes der Apostel.

Eine solche Auswirkung der römischen Gedanken und Umprägung der *unitas*-Argumentation lag gewiß nicht in Cyprians Absicht, ja überhaupt außerhalb seines Gesichtskreises. Im Kontrast zu dieser Weiterentwicklung wird erst recht deutlich, wie locker und bloß gelegentlich Cyprian selbst in jenen wenigen Stellen seiner römischen Korrespondenz römische Gedanken durch das Bindeglied *cathedra Petri* mit seinem eigenen Ideengebäude verknüpft hat.

Aber der Gedanke, den Cyprian zum ersten Male faßte und durch die Prägung *cathedra Petri* zum Ausdruck brachte, ohne sich selbst über seine weittragende Bedeutung klar zu sein, der Gedanke, daß der römische Bischof Nachfolger jenes Petrus sei, an den sich die Verheißung Matth. 16, 18. 19 richtete, er gehört zu den Ideen von weltgeschichtlicher Größe, die, einmal ausgesprochen, eine ungeheuere Eigenkraft der Entfaltung betätigen; ihr menschlicher Urheber erscheint fast nur wie das Sprachrohr, dessen sie sich bedienten, um ins Leben zu treten; er hat keine Gewalt mehr über sie, und wenn sie sich gegen ihn selbst wenden, so gleicht er dem Goetheschen Zauberlehrling, der die Geister, die er rief, nicht mehr loswird.

Cyprian hat mit dem Zauberwort *cathedra Petri* die Idee des römischen Primats über die gesamte Kirche entfesselt, und er hat auch jene Zauberlehrlingstragik an sich selbst erfahren. Es geschah im Ketzertaufstreit, der seine letzten Lebensjahre verbittern sollte.

3. Mit Cornelius von Rom hatte Cyprian gemeinsam gegen Novatian gefochten; wenige Jahre darauf geriet er mit dessen zweitem Nachfolger Stephan in Konflikt über die

---

angeführten Stellen „um einen Ton petrinischer und römischer" klingen als Cyprian. In Wahrheit ist das Römische bei Cyprian ein von außen hereingetragener fremder Ton, bei Optatus der Grundton.

Frage, ob die von Schismatikern Getauften bei der Aufnahme in die Kirche zu taufen seien. Nicht der materielle Inhalt dieses Streits und die Einzelheiten seines Verlaufs sind hier zu erörtern[1]), sondern lediglich die Rolle, die Matth. 16, 18. 19 und die römischen Vorrangsansprüche in ihm gespielt haben.

Die einzigen Quellenzeugnisse hierfür sind einige Briefe, die sämtlich gegen Stephan gerichtet sind; was der römische Bischof selbst gesagt und getan hat, muß fast allein[2]) aus ihnen erschlossen werden. Am ergiebigsten ist ein Schreiben des Bischofs Firmilian von Caesarea, der Cyprian auf seine Bitte als Bundesgenosse beisprang. Hier heißt es in Polemik gegen Stephans Ablehnung einer „Wiedertaufe"[3]): *Hostes autem unius catholicae ecclesiae, in qua nos sumus, et adversarii nostri, qui apostolis successimus, sacerdotia sibi inlicita contra nos vindicantes et altaria profana ponentes, quid aliud sunt quam Core et Dathan et Abiron pari scelere sacrilegi et easdem quas et illi poenas daturi cum his qui sibi consentiunt? Secundum quod etiam tunc illorum participes et fautores pari cum eis morte perierunt. Atque ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit. Nam qui baptizantur complent sine dubio ecclesiae numerum, qui autem baptisma eorum probat, de baptizatis et ecclesiam illic esse confirmat, nec intellegit offuscari a se et quodammodo aboleri christianae petrae veritatem, qui sic prodit et*

[1]) Aus der großen Literatur nenne ich nur die beiden neuesten Spezialarbeiten: Ernst, Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit (Forsch. z. christl. Literatur- u. Dogmengesch., herausgeg. von Ehrhard und Kirsch V, 1, Mainz 1905) und v. Soden, Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe, in: Quell. u. Forsch. aus Röm. Archiven u. Bibliotheken XII, 1909), woselbst einleitend ausführliche Literaturangaben.

[2]) Doch vgl. unten S. 60.

[3]) Cypriani ep. 75, 16. 17, ed. Hartel II S. 820f.

*deserit unitatem. Iudaeos tamen, quamvis ignorantia caecos et gravissimo facinore constrictos, zelum Dei apostolus habere profitetur. Stephanus, qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat, nullo adversus haereticos zelo excitatur.*

Stephan hat also sein taktisches Vorgehen im Ketzertaufstreit, das, mit einer Aufsage der kirchlichen Gemeinschaft an die Orientalen und schließlich auch an Cyprian[1]), in der römischen Tradition Victors I. im Osterstreit und Kallists im Bußstreit stand, damit motiviert, daß er der Nachfolger des Petrus sei, auf welchen die Kirche begründet wurde. Das ist, nachdem sich der vermeintliche Präzedenzfall Kallists als Irrtum erwiesen hat[2]), die erste Berufung eines römischen Bischofs als Nachfolgers Petri auf Matth. 16, 18. 19. Sie erscheint nunmehr in neuem Licht, weil sie jünger ist als Cyprians zweite Fassung von De unitate c. 4, wo überhaupt zum ersten Male eine Beziehung von Matth. 16, 18. 19 auf die römische *cathedra Petri* vollzogen worden war. Es ergibt sich daraus, daß Stephan das neue Argument von Cyprian selbst entlehnt[3]) und die Waffe, mit der dieser seinem Vorgänger Cornelius beigesprungen war, gegen ihn selbst gekehrt hat!

Firmilians Polemik gegen Stephan, sachlich mit den üblichen Argumenten der Verteidigung einer Ketzertaufe arbeitend, zeichnet sich durch eine vor den letzten Konsequenzen nicht zurückscheuende Energie des Gegenangriffs aus: Stephan selbst sei ein Schismatiker, wenn er anderen Kirchen die Gemeinschaft aufsage. Insbesondere wirkte Stephans Berufung auf Matth. 16, 18. 19 offenbar völlig verblüffend auf den Bischof von Caesarea; er empfand sie als absurd, als *stultitia* des Gegners, ein indirekter Beweis dafür,

---

[1]) Vgl. darüber ep. 75, 25, l. c. S. 826 und ergänzend den Brief des Dionysius von Alexandria bei Eusebius, Hist. eccl. VII, 5, 4, ed. Schwartz II S. 640, sowie die oben S. 58 A. 1 genannten Darstellungen.

[2]) Siehe oben unter I.

[3]) Von De unitate c. 4: *Qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit,* ist in der Tat sowohl Stephan textlich abhängig, von dem Firmilian zitiert *se successionem Petri tenere, super quem fundamenta ecclesiae collocata,* als auch Firmilian, indem er Stephan vorwirft: *christianae petrae unitatem deserit.*

wie neu und unvermutet dies Argument die weiteren Kreise der Kirche damals traf. Von einem *primatus* aber, der ihm als Nachfolger Petri zustehe, überhaupt von einem *primatus Petri* hat Stephan offenbar noch nicht gesprochen; wie wäre Firmilian in solchem Fall erst über diese noch erstaunlichere Behauptung polemisch hergefallen!

Ganz anders ist das Bild, das Cyprians Haltung gegenüber Stephan im Ketzertaufstreit darbietet. Es enthüllt sich am deutlichsten, wenn man die einzelnen Phasen seiner Stellungnahme in umgekehrter Reihenfolge der Ereignisse, nämlich mit der letzten beginnend, betrachtet. Unmittelbar vor Firmilians Brief (n. 75) steht in der Sammlung als ep. 74 ein Brief Cyprians selbst an Stephan[1]), das einzige Schreiben aus seiner Feder, das direkt gegen das gleiche Reskript des römischen Bischofs Stellung nimmt und damit den Höhepunkt des persönlichen Konflikts bezeichnet, zugleich aber, soweit Cyprian in Betracht kommt, das Ende desselben, denn gegenüber den letzten Maßnahmen Stephans, die man aus Firmilians Brief erfährt, hat er Schweigen beobachtet.

In ep. 74 beschäftigt sich nun Cyprians direkte Polemik gegen Stephan nur mit den folgenden wenigen, wörtlich reproduzierten Sätzen[2]): *Nam inter cetera vel superba vel ad rem non pertinentia vel sibi ipsi contraria, quae inperite adque inprovide scripsit, etiam illud adiuncxit, ut diceret: 'Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est*[3]), *ut manus illis inponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum'*. Was Cyprian an Stephans Verhalten als *superba* verurteilte, ersieht man aus den Akten des vorangegangenen Konzils von

---

1) Ed. Hartel II S. 799ff. 2) Ep. 74, 1, l. c. S. 799.

3) Diese These ist, nebenbei bemerkt, die früheste klassische Formulierung einer fundamentalen Maxime römischer Kirchenpolitik. Noch Papst Benedikt XV. hat sie in unseren Tagen in seiner Enzyklika *Ad beatissimi principis* vom Jahre 1914 (Acta apost. sedis VI n. 18 S. 565ff.) zitiert, vgl. den Exkurs II bei D'Alès, La théologie de St. Cyprien S. 380ff., der im Anschluß an eine moderne Preßkontroverse, die sich an Benedikts XV. Enzyklika anknüpfte, eingehend über die Interpretation des *Nihil innovetur, nisi quod traditum est* handelte.

87 afrikanischen Bischöfen (1. November 256)[1], einer von Cyprian inszenierten großen Aktion, um die karthagische Haltung in der Frage der Ketzertaufe gegen die von Rom ausgehende Gegenaktion zu verteidigen. Cyprian legte den versammelten Bischöfen als Material der Verhandlungen seinen kurz vorher geführten Briefwechsel mit dem mauretanischen Bischof Jubaian vor[2]) und gab folgende einleitenden Bemerkungen zu Protokoll[3]):

*Superest, ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus, neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem, si diversum senserit, amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare. Sed expectemus universi iudicium Domini nostri Iesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi.*

Derjenige, dem hier *tyrannicus terror ad obsequendi necessitatem* vorgeworfen wird, ist augenscheinlich Stephan von Rom, denn nur auf ihn kann der indirekte Pfeil *episcopus episcoporum* zielen: Cyprian eignet sich hier aus dem polemischen Arsenal des von ihm ebensoviel benutzten, wie eifrig befehdeten Tertullian jenes Spottwort an, das dieser gegen Kallists Bußerlaß geschleudert hatte.[4]) Schon vor

[1]) Sententiae LXXXVII episcoporum, ed. Hartel I S. 432 ff., besser herausgegeben und ausführlich kommentiert von v. Soden in: Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1909, S. 247 ff.

[2]) *Cum in unum Carthagini convenissent kalendis Septembribus episcopi plurimi ... et lectae essent literae Iubaiani ad Cyprianum factae, item Cypriani ad Iubaianum rescriptae de haereticis baptizandis, quidque postmodum Cypriano Iubaianus idem rescripserit* etc. Erhalten davon ist nur Cyprians eigener Brief ep. 73, vgl. über ihn sogleich oben im Text.

[3]) v. Soden l. c. S. 248.

[4]) So in Übereinstimmung mit der früher allgemein herrschenden Ansicht mit Recht auch jüngst v. Soden l. c. gegen den Versuch von Ernst u. a., Rom aus diesen früheren Phasen ganz auszuschalten und den *episcopus episcoporum* auf irgendeinen unbekannten afrikanischen Gegner zu beziehen. Bei dem engen Abhängigkeitsverhältnis, in welchem

jenem direkten päpstlichen Brief an Cyprian, auf den ep. 74 antwortet, ist Cyprian also bekannt gewesen, daß Stephan für die abweichende römische Beurteilung des Ketzertaufproblems Gehorsam der übrigen Bischöfe als notwendig hingestellt und für sich selbst eine Entscheidung und das Recht, Widerstrebende von der Kirchengemeinschaft auszuschließen, beansprucht, also die praktische römische Vorrangspolitik Kallists fortgesetzt hat. In der Tat hatte Stephan den römischen Standpunkt in einem ausführlichen Traktat niedergelegt oder niederlegen lassen. Denn ein solcher lag bereits jenem Briefwechsel zwischen Cyprian und Jubaian zugrunde[1]; Jubaian hatte ihn zur Begutachtung eingesandt, und Cyprian unternahm in ep. 73 eine gleich ausführliche Widerlegung, an deren Schluß es ähnlich wie in den Akten der Novembersynode heißt[2]:

*Haec tibi brevibus pro nostra mediocritate rescripsimus, frater carissime, nemini praescribentes aut praeiudicantes, quominus unusquisque episcoporum quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem. Nos, quantum in nobis est, propter haereticos cum collegis et coepiscopis non contendimus, cum quibus divinam concordiam et Dominicam pacem tenemus, maxime cum et apostolus dicat: 'Si quis autem putaverit contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesia Dei* (1. Cor. 11, 16).

Der Unterschied zwischen der Haltung Cyprians und Firmilians ist stark.[3] Bei dem letzteren eine entschiedene

Cyprian durchweg zu Tertullian steht, ist die Entlehnung von *episcopus episcoporum* aus De pudicitia c. 1 ganz unbezweifelbar, und damit ist zugleich erwiesen, daß Cyprian selbst die Situation derjenigen im Streit Tertullians gegen Kallist ähnlich fand, daß auch er mit anderen Worten einen römischen Bischof als Hauptgegner hatte. Demgegenüber beweist der Hinweis auf die bloß ähnliche Wendung *qui te episcopum episcopi et iudicem iudicis constituis* in ep. 66, 3 mit Anwendung auf einen nichtrömischen Bischof nicht das mindeste.

[1]) Auch in der Frage nach der Herkunft dieses widerlegten Traktats ist mit v. Soden l. c. S. 45ff. die früher herrschende Ansicht (Stephan der Autor oder Veranlasser) durchaus festzuhalten gegen die Ernstsche These, daß es sich um einen afrikanischen Traktat handle.

[2]) Ep. 73, 26, ed. Hartel II S. 798.

[3]) Vgl. Chapman, Revue bénéd. XXVII S. 457, der ihn treffend hervorhebt, aber nicht ganz richtig charakterisiert.

und klare Offensive gegen Stephans Berufung auf Matth. 16, 18. 19, bei Cyprian dagegen trotz heftiger Worte eine Defensive, die man weder entschieden noch klar nennen kann. Cyprian hat weder beansprucht, daß sein Standpunkt für Rom maßgebend sein sollte, noch hat er, als Stephan die Gemeinschaft mit ihm wirklich abbrach, seinerseits irgendwelche Konsequenzen daraus gezogen, sondern sich passiv verhalten. Was hat ihn dazu bewogen? Es war nicht bloß die Erinnerung an seinen jahrelangen Kampf gegen das Schisma gemeinsam mit den Vorgängern Stephans; vielmehr war ihm, der selbst den römischen Bischof als den Inhaber der *cathedra Petri* in eine vor anderen Bischöfen enge Verbindung mit Petrus und der Verheißung Matth. 16, 18. 19 gebracht hatte, Firmilians Hauptwaffe versagt; er konnte eine Berufung Stephans auf Matth. 16, 18. 19 nicht direkt anfechten und hat es nicht getan.

Aber wenn er sich seit dem Novemberkonzil 256 und im direkten Konflikt mit Stephan (ep. 74) auf eine materielle Verteidigung seines Standpunkts beschränkte, so hat er sich anfangs doch wenigstens der Konsequenzen, die Stephan aus der Inhaberschaft der *cathedra Petri* zog, zu erwehren gesucht. Einen schwachen Versuch in dieser Richtung enthält noch ep. 73, die Widerlegung des römischen Traktats. Hier zieht Cyprian für seine These, daß die Häretiker überhaupt keine Taufe spenden könnten (eine Ketzertaufe also notwendig und nicht eine „Wiedertaufe" sei), noch einmal ausführlich — zum letzten Male in seinen Briefen — Matth. 16, 18. 19 heran[1]): *Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur in terris quod ille solvisset, et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur dicens: Sicut misit me pater, et ego mitto vos. Hoc cum dixisset, inspiravit et ait illis: accipite spiritum sanctum. Si cuius remiseritis peccata, remittentur illi, si cuius teneritis, tenebuntur.* (Jo. 20, 21—23.) *Unde intellegimus nonnisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac Dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari ali-*

---

[1]) Ep. 73, 7, ed. Hartel II S. 783.

*quid posse nec solvi.* Hier ist nicht allein, was durch den Beweisgang an sich schon begründet ist, die Verleihung der Binde- und Lösegewalt an alle Apostel durch Zitat in extenso stark betont und die Verleihung an Petrus gekürzt — das umgekehrte Verfahren also wie bei der Umredigierung von De unitate c. 4[1]) —, sondern es ist über diese Umredigierung und die „römische" Briefgruppe hinweg der cyprianische Grundgedanke in der ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt: das *unde unitatis originem instituit* geht wieder unzweideutig auf Petrus wie in der ersten Fassung von De unitate c. 4 (*unitatis originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit*) und den früheren Briefen. Berücksichtigt man, daß das in einem Brief geschieht, der den römischen Gegner ins Auge faßt, so sieht es wie eine stillschweigende Selbstkorrektur Cyprians aus, wie der Versuch, von den „römischen" Ablenkungen des Hauptgedankens über die *unitas ecclesiae* in der dazwischenliegenden „römischen" Briefgruppe, insbesondere von der Formulierung in ep. 59, 14: *Petri cathedra adque ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est,* einen vorsichtigen Rückzug anzutreten.[2])

Ist Cyprian anfangs vielleicht noch etwas mutiger als in ep. 73 gewesen? Es bleibt noch seine früheste — und zugleich die meisterörterte — Äußerung aus den Anfängen des Ketzertaufstreits zu interpretieren.

Ein Osterkonzil von 255 in Karthago hatte soeben unter Cyprians Führung den afrikanischen Brauch der Ketzertaufe feierlich sanktioniert, als ihm brieflich Kunde von einer Opposition mauretanischer Bischöfe zukam, welche eben diesen Brauch für eine zu verwerfende „Wiedertaufe" erklärte und sich gegen ihn auf die *vetus consuetudo* berief. Darauf schrieb Cyprian[3]): *Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. Nam nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione post-*

---

[1]) Siehe oben S. 46.

[2]) Vgl. zur Bestätigung dieser Deutung den zweiten, weitergehenden Rückzug Cyprians in ep. 74, 11, siehe unten S. 70.

[3]) Ep. 71, 3, ed. Hartel II, S. 773.

*modum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere, nec despexit Paulum, quod ecclesiae prius persecutor fuisset, sed consilium veritatis admisit et rationi legitimae quam Paulus vindicabat facile consensit, documentum scilicet nobis et concordiae et patientiae tribuens.*

Hier fällt zum zweiten Male in Cyprians Schrifttum das Wort *primatus*. Es hat auch hier Anlaß zu zahlreichen und zu den widersprechendsten Interpretationen gegeben. Zunächst: gegen wen wendet er sich? Stephan von Rom ist weder genannt — denn der Brief spricht nur von *quidam de collegis nostris*, den mauretanischen Bischöfen —, noch ist irgendein sonstiges Zeugnis vorhanden dafür, daß er schon damals direkt in den Ketzertaufstreit eingegriffen hätte. Dennoch kann nur er gemeint sein. Denn die römischen Argumente und Forderungen, die im weiteren Verlauf des Streits hervortraten, waren es augenscheinlich schon hier, die hinter der lokalen Opposition der Mauretanier standen: die Berufung auf die *consuetudo*, die Kennzeichnung der afrikanischen Praxis als „Wiedertaufe", gegen die schon dieser Brief 71 protestiert, der Anspruch, Vorschriften zu machen (*praescribendum*) und Gehorsam zu fordern (*obtemperari*). Vor allem aber ist die Hereinziehung des Petrus in die Gegenargumentation nicht anders zu deuten, als daß Cyprian noch einen Größeren als die direkt apostrophierten *quidam collegae* im Auge hatte.[1]) Es war ihm also durch Vermittelung der mauretanischen Opposition schon damals zu Ohren gekommen, daß Stephan mit Berufung auf Matth. 16, 18. 19 als Inhaber der *cathedra Petri* allgemein maßgebende Vorschriften über die Taufpraxis zu erlassen beanspruchte, wie er es dann offen getan hat in dem Traktat, gegen den ep. 73, und in dem Brief an Cyprian, gegen den ep. 74 gerichtet ist.

---

[1]) So mit Recht v. Soden l. c. S. 10, auch hier mit der früher allgemein herrschenden Meinung, gegen die neueren Versuche von Ernst l. c. einen Konflikt mit Rom in den Anfängen des Ketzertaufstreits zu leugnen.

Die Reaktion Cyprians war bei dieser frühesten, nur erst indirekten Berührung mit dem römischen Befehlsanspruch die heftigste von allen: *nec Petrus . . . sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere*! Ist das nicht das genaue Gegenteil der These: *sed primatus Petro datur*?

In der Tat hat die bisherige Forschung nur zwei Auswege aus diesem Dilemma[1]) gefunden. Die einen haben die zweite Fassung von De unitate c. 4 als „römische Fassung" verworfen[2]), weil sie im Widerspruch nicht nur zu Cyprians Theorie von der *unitas ecclesiae*, sondern insbesondere zu ep. 71 stehe; aber Chapmans philologische Analyse der zweiten Fassung erwies ihren echt cyprianischen Charakter[3]), und die Herleitung von *primatus* aus Col. 1, 18 ergab, daß *sed primatus Petro datur* nicht mit Cyprians Theorie im Widerspruch steht.[4]) Für die anderen war Harnack Wortführer[5]): „Cyprian hat sich unzweifelhaft bei seinem Konflikt mit Stephan (ep. 71) in Widerspruch zu seinen früheren Ansichten über die Bedeutung des römischen Stuhles für die Kirche gesetzt"[6]), womit gemeint ist, daß Cyprian als Bundesgenosse des Cornelius den „Primat" anerkannt, als Opponent gegen Stephan ihn bestritten habe; aber die Frage gewinnt ein anderes Gesicht, nachdem *primatus* als eine Prägung Cyprians selbst (gleich *cathedra Petri*) erkannt ist[7]); damit fällt der scharfe Widerspruch zwischen Anerkennung und Bestreitung eines fertigen, von außen (Rom) her zu ihm gekommenen Begriffs „Primat" dahin.

---

[1]) Auf die Argumentationen von wahrhaft halsbrecherischer Kühnheit der Logik, mittels welcher manche katholische Forscher, zuletzt Ernst in: Katholik XCI, 1 (1911) S. 431 ff. und D'Alès, La théologie S. 117 ff., dies Dilemma leugnen und auch ep. 71 als „Beweis" für den „Primat" in Anspruch nehmen, verlohnt es nicht näher einzugehen.

[2]) Siehe oben S. 44 A. 2. [3]) Siehe ibid.

[4]) Siehe oben S. 47 ff.

[5]) Lehrb. d. Dogmengesch. I S. 420 A. 2 (S. 421).

[6]) Diese Ansicht Harnacks hielt auch v. Soden l. c. S. 2 fest, indem er von einer „Inkonsequenz gegen die Aussprüche in den Briefen aus der Zeit des Cornelius" sprach.

[7]) Siehe oben S. 47.

Es bliebe zunächst die dritte Möglichkeit, daß es mit *primatus* ebenso gegangen wäre wie mit *cathedra Petri* und Matth. 16, 18. 19: wie diese von Cyprian selbst geschaffene Begriffsverbindung ihm von römischer Seite im ganzen Verlauf des Streits entgegengehalten worden ist, so könnte man denken, sei es anfangs auch mit *primatus* geschehen, Cyprian hätte durch Vermittelung der mauretanischen Opposition erfahren, daß man in Rom neben der Berufung auf Matth. 16, 18. 19 ausdrücklich einen Primat des Petrus (auf Grund des cyprianischen *sed primatus Petro datur*) behauptet habe. Aber es spricht Entscheidendes gegen diese Vermutung. Nicht allein, daß Stephan selbst sich in seinem Briefe an Cyprian augenscheinlich auf einen *primatus* nicht berufen hat[1]), sondern man muß sogar um fast zwei Jahrhunderte herabgehen, ehe man in den Quellen das Wort vom *primatus* der römischen Kirche zum ersten Male aus römischem Munde vernimmt.[2]) Die beiden Zeugnisse in De unitate c. 4 und in ep. 71 sind also als „cyprianisch" im eigentlichsten Sinne anzusehen: das Wort ist zunächst auf seinen geistigen Urheber, Cyprian, beschränkt geblieben und hat erst viel später den Weg in weitere Kreise gefunden.

So bleibt nur eine vierte Möglichkeit, die Spannung, die zwischen dem: *primatus Petro datur* in De unitate c. 4 und dem: *nec Petrus . . . sibi adsumpsit, ut diceret se primatum tenere* in ep. 71 zu erklären: sie erscheint nicht als Wechsel der Anschauung Cyprians über den „Primat", sondern als ein Ringen um den Bedeutungsinhalt der eigenen Begriffsprägung *primatus*, das sich in Cyprians Seele in einem kritischen Augenblick vollzog, ein Vorgang ähnlich Tertullians dialektischer Selbstauseinandersetzung mit der Bedeutung von *ecclesia* in Matth. 16, 18. 19 (De pudicitia c. 21).[3])

In der Tat liegt hier, wie mir scheinen will, der psychologische Schlüssel zu dem Rätsel, das Cyprian umgibt, und das zu so verschiedenen Deutungen und Wertungen seiner Persönlichkeit geführt, aber niemals eine wirklich befriedigende und überzeugende Lösung gefunden hat.

---

1) Siehe oben S. 60. 2) Siehe unten S. 73.
3) Siehe oben S. 17.

Es war gewiß ein erschütterndes Erlebnis für Cyprian, als er zum ersten Male auf indirekten Wegen von Stephans auf Matth. 16, 18. 19 gegründetem Anspruch erfuhr. Das starke Gefühl seiner Würde als katholischer Bischof der *una ecclesia et cathedra una*[1]) empörte sich dagegen vielleicht noch heftiger, als Tertullian, Origenes, Hippolyt sich über Kallists Edikt entrüstet hatten. Schmerzlich empfand er überdies, wie sein heiß erstrebtes Wunschbild einer *ecclesia utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata*[2]) durch Stephans Forderung und Haltung vernichtet wurde. Die Begründung des römischen Anspruchs aber muß ihm Staunen und Schreck erregt haben; denn sie baute sich auf dem auf, was er selbst aus tiefster Überzeugung über Rom als *cathedra Petri* und Adressatin der Petrusverheißung Matth. 16, 18. 19 in einem besonderen Sinn verkündet hatte.

Diese widerstreitenden Gedanken und Gefühle haben sich in ep. 71 Luft gemacht. Legte der römische Bischof, als Inhaber der *cathedra Petri*, die Petrusverheißung Matth. 16, 18. 19 so, wie er es durch seine Gehorsamsforderung tat, richtig aus, und führte das, was Cyprian selbst den *primatus*, der Petrus gegeben ist, genannt hatte[3]), wirklich zu solchen

---

[1]) Es spricht besonders aus ep. 68, dem ersten erhaltenen Brief an Stephan, vgl. die Charakteristik bei v. Soden, Ketzertaufstreit l. c. S. 8. Auf die vielumstrittene Frage nach der materiellen Bedeutung des hier behandelten Falles (Martianus von Arles) für eine Oberhoheit, welche dem römischen Bischof gegenüber der gallischen Kirche damals zustand, ist in dieser Untersuchung, die sich auf die Entwicklung der Lehre vom Primat beschränkt, ebensowenig einzugehen, wie auf ep. 67 mit einem ähnlichen Problem hinsichtlich der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis.

[2]) Siehe oben S. 34 mit A. 4.

[3]) Daß Cyprians Gedanken in diesen Jahren des Ketzerstreits um das Wort *primatus* kreisten, wird indirekt dadurch illustriert, daß sämtliche drei übrigen Stellen, an denen er es, ohne eine Beziehung auf den *primatus Petri*, braucht, in ebendiese Zeit fallen. Noch aus einer anderen Stelle der lateinischen Bibelübersetzung, die ihm vorlag, hat er es hervorgezogen, nämlich aus Gen. 25, 32, wo Esau sagt: *Quid mihi primatus?* (Vulg.: *Quid mihi proderunt primogenita?*; doch vgl. Ambrosius De Cain et Abel I, 4 (Opp. 1585 I S. 176): *Esau ... cessisse patienter primatus suos fratri suo Iacob, ita ut diceret: Ut quid mihi primatus?* Augustin, De civ. Dei l. XVI c. 37 ed. Dombart II, S. 183: *Primatus maioris transfunditur in minorem*; vgl. Sabatier, Bibl. sacr. latinae versiones antiquae I

praktischen Konsequenzen? Diese Fragen, die Cyprian im Innersten erregen mußten, beantwortete er sich laut mit Nein: einen Primat der Gehorsamsforderung an die *novelli et posteri* hat Petrus nicht anmaßend und übermütig in Anspruch genommen, das zeigt sein Verhalten im Streit mit Paulus über die Beschneidung (auf dem Apostelkonzil). Er hat von Paulus, der (nicht allein der jüngere Apostel, sondern vorher) ein Verfolger der Kirche war, vernünftigen Rat angenommen und damit ein Beispiel der Eintracht und Duldung gegeben, (das sein römischer Nachfolger beherzigen sollte).

Überblickt man nun zum Schluß Cyprians Verhalten von diesem mutigen Auftakt bis hin zu ep. 74 noch einmal, so muß man es als ein Zurückweichen Schritt um Schritt kennzeichnen, und daß es Matth. 16, 18. 19 und seine eigene Exegese war, was ihm diese Taktik aufzwang, dafür liefert

---

S. 72); vgl. ep. 73, 25, ed. Hartel II S. 798: *Cum in genesi Esau primatus suos . . . perdiderit,* und in der gleichzeitigen (ep. 73, 26) Schrift De bono patientiae c. 19, ed. Hartel I S. 411: *Quod Esau de maioribus ad minora descendit, primatus suos per inpatientiam lentis amisit.* Endlich ep. 69, 8, ed. Hartel II S. 757, wo die Novatianer als noch schlimmer denn die Rotte Korah bezeichnet werden: *Et tamen illi schisma non fecerant nec foras egressi contra Dei sacerdotes inpudenter adque hostiliter rebellaverunt, quod nunc hi ecclesiam scindentes et contra pacem atque unitatem Christi rebelles cathedram sibi constituere et primatum adsumere et baptizandi atque offerendi licentiam vindicare conantur.* Diese Stellen als Zeugnisse für eine Anerkennung des „Primats" im späteren römischen Sinne durch Cyprian zu reklamieren, wie es mit anderen auch D'Alès, La théologie l. c. S. 117f. tut, ist natürlich völlig abwegig. Die *primatus* Esaus sind ein Erstgeburtsrecht im eigentlichen Wortsinn, wie ähnlich im übertragenen Sinne *primatus* in Col. 1, 18, wo die Bedeutung durch vorangehendes *principium* und *primogenitus* determiniert wird, siehe oben S. 49. In ep. 69, 8 aber handelt es sich um die schismatische Errichtung einer anderen *cathedra* gegen die eine legitime, und da fließt Cyprian als koordinierter Begriff zu *cathedram constituere* und *ecclesiam scindere* auch *primatum adsumere* (in der gleichen Verbalverbindung wie in ep. 71, die nach v. Soden zeitlich vorangeht) in die Feder; es heißt hier nicht etwa „den (römischen) Primat (der Cornelius zusteht) beanspruchen" (so auch Chapman, Rev. bénéd. XXVII, S. 454 A. 2), sondern „sich einen Primat anmaßen". *Primatus* ist eben kein von außen her Cyprian zugekommener fester Begriff, sondern eine von ihm selbst geschaffene Prägung.

ep. 74 den schlagenden Beweis, der zugleich dem hier entrollten Bilde die letzte bestätigende Abrundung gibt, in folgenden Sätzen[1]): *Quod et nunc facere oportet Dei sacerdotes praecepta divina servantes, ut si in aliquo nutaverit et vacillaverit veritas, et ad originem Dominicam et ad evangelicam atque apostolicam traditionem revertamur, et inde surgat actus nostri ratio, unde et ordo et origo surrexit. Traditum est enim nobis, quod sit unus Deus et Christus unus et una spes et fides una et baptisma unum* (Eph. 4, 4—6) *nonnisi in una ecclesia constitutum, a qua quisque discesserit, cum haereticis necesse est inveniatur.* Hier trägt Cyprian noch einmal seine *unitas*-Theorie vor, aber gelöst von der Hauptstelle Matth. 16, 18. 19, aus der heraus er sie in der ersten Fassung von De unitate c. 4 entwickelt und auf die er sie in all seinen früheren Briefen in erster Linie gegründet hatte. Nicht nur die verfänglichen *cathedra Petri*-Verknüpfungen der „römischen" Briefgruppe sind ausgeschaltet, wie in ep. 73[2]), sondern Petrus selbst. Als er gesehen hatte, welchen Gebrauch Stephan von der Petrusverheißung Matth. 16, 18. 19 machte, hat Cyprian also versucht, sich allein auf das in De unitate c. 4 und in den Briefen subsidiär herangezogene Pauluswort Eph. 4, 4—6 als biblisches Fundament der *unitas*-Theorie zurückzuziehen.

Dieser Versuch konnte freilich nicht glücken. Denn an Plastik und Prägnanz war das Herrenwort *Tu es Petrus* so weitaus überlegen, daß es gegenüber allen anderen Bibelstellen durchschlagen und im Bewußtsein der Folgezeit haften bleiben mußte. Die weitere Entwicklung ist denn auch, ihren eigenen Gesetzen folgend, über Cyprian hinweggeschritten. Gewiß trug er, wie Koch dargelegt hat, ein Bild der *ecclesia una* in der Seele, in welchem für eine monarchische Spitze kein Platz war, aber vergebens suchten

---

[1]) Ep. 74, 10. 11, ed. Hartel II, S. 808. Auf diese Stelle wies D'Alès, La théologie l. c. S. 115. Richtig sagte er, daß Cyprian hier Petrus herausgelassen habe, „parce qu'il n'attend rien, dans la circonstance présente, du recours à la source immédiate, à Pierre. C'est là une nouveauté, qui ne doit pas refluer sur un traité antérieur de cinq ans". Aber damit ist die eigentliche Bedeutung der Stelle im Zusammenhang der übrigen nicht getroffen.

[2]) Siehe oben S. 64.

ihn mit Koch die Anglikaner und Altkatholiken zum Vorkämpfer eines gegen römische monarchische Ansprüche gerichteten förmlichen Episkopalsystems zu machen; vielmehr ist gerade er es gewesen, welcher die Petrusverheißung Matth. 16, 18. 19 an die *una ecclesia et cathedra una super Petrum fundata*, die Gesamtkirche, so ausgelegt hat, daß sie daneben eine besondere Bedeutung für die römische Kirche habe, weil diese die *cathedra Petri* sei. Es ist die Tragik in Cyprians Leben, daß dieser akzessorische Nebengedanke, den er in einigen nach Rom gerichteten Schreiben aussprach und gegen dessen Auswirkungen er sich nachmals zu wehren versuchte, seine welthistorische Tat in der Entwicklungsgeschichte des katholischen Kirchengedankens über seine eigenen Ideen hinweg geworden ist. Also ist seine Bedeutung für die Lehre vom Primat der römischen Kirche anders, als es bisher geschah, zu formulieren. Die Katholiken betrachten ihn als einen klassischen Zeugen für den uranfänglich durch göttliche Stiftung in Rom bestehenden Primat, die Protestanten als einen frühen Herold des in Rom allmählich sich entwickelnden Primats. In Wahrheit ist er der Wegbereiter wider Willen für den Primat geworden: erst dadurch, daß er die römische Kirche als den „Stuhl Petri" proklamierte, konnte die Petrusverheißung Matth. 16, 18. 19 auf Rom und seine längst faktisch bestehenden Vorrangsansprüche angewendet und diesen als biblische Fundamentierung von transzendentaler Wahrheitsgewähr unterbaut werden.

## III.

Es bleibt zum Schluß noch die eigene Rolle Roms in der Entwicklungsgeschichte des Primatsgedankens zu erörtern. Hier bedarf die bisher für selbstverständlich gehaltene Anschauung aller theologischen Lager von einer führenden Rolle der römischen Bischöfe, sei es als der Hüter und Bewahrer einer uranfänglichen Tradition vom Primat Petri, sei es als der treibenden Faktoren einer aus Matth. 16, 18. 19 gesponnenen Petruslegende, einer Revision von Grund aus. Gerade die Anfänge der Entwicklung gewinnen jetzt ein wesentlich anderes Gesicht.

Die Wurzeln der Lehre vom Primat Petri ruhen in einer theologischen Gedankenarbeit an der Exegese von Matth. 16, 18. 19 im Schoß der afrikanischen Schule von Tertullian hin zu Cyprian. Rom hat an dieser Arbeit keinen Anteil gehabt, wie es denn selten in der Geschichte der theologisch-dogmatischen Entfaltung des Systems der Kirchenlehre die geistige Führung gehabt hat. Es waren fast zu allen Zeiten, und so auch im 3. Jahrhundert, andere Qualitäten als die theologischer Gelehrsamkeit, welche die römischen Bischöfe bewährt haben: nämlich der Mut der Konsequenz in der praktisch-politischen Durchfechtung römisch-kirchlicher Ansprüche, wie man ihn Victor I. und Kallist nachrühmen muß, und Scharfblick im Erspähen, blitzartiger Zugriff im Ausnützen günstiger Gelegenheiten. Das letztere aber ist der Fall Stephans I.

Es war in der Tat ein genialer Griff, mit welchem sich Stephan im Streit mit Cyprian jener Matthäus-Stelle als Nachfolger Petri bemächtigte, um sie gegen den Mann zu verwenden, der sie eben erst selbst so ausgelegt hatte. Dieser Schachzug ist ein würdiges Seitenstück zu jenem berühmten Brief, in welchem nachmals Nicolaus I. sich auf die kurz vorher in Frankreich geschmiedeten und eben erst nach Rom gelangten pseudoisidorischen Dekretalen berief [1]), indem er mit Scharfblick den möglichen Nutzen für Rom und seine Suprematsansprüche in ihnen erspähte, eine Interpretation, welche dem Fälscher selbst ebenso ferngelegen hatte, wie Cyprian bei seiner Matth. 16, 18. 19-Exegese ein darauf zu gründender Befehls- und Oberhoheitsanspruch der römischen Kirche im Sinne des späteren „Primats".

Man kann diese Parallele noch weiter verfolgen. Es sind bekanntlich nach dem ersten kühnen Zugriff Nicolaus' I. noch anderthalb Jahrhunderte vergangen, ehe die pseudoisidorischen Dekretalen dem Arsenal geistiger Waffen der römischen Kirche so völlig eingeordnet waren, wie es etwa in Gregors VII. und seiner Nachfolger Dekreten und Briefen der Fall ist. Auch die ausgebildete Doktrin vom Primat der römischen Kirche und die ständige, fast formelhafte Be-

[1]) JL. 2785, MG. Epp. VI, S. 393 Nr. 71, vgl. ib. S. 380 Nr. 66a.

rufung auf Matth. 16, 18. 19 in den päpstlichen Urkunden ist nicht früher als etwa in Leos d. Gr. Zeit, also fast zwei Jahrhunderte nach Cyprian, zu setzen. Das Wort *primatus* in dem Sinn der päpstlichen Doktrin, als Primat des römischen Bischofs und der römischen Kirche, findet sich zum ersten Male in zwei wichtigen Dokumenten aus seiner Zeit, nämlich in dem von ihm inspirierten Gesetz Kaiser Valentinians III. von 445[1]), das vom *primatus sedis apostolicae* spricht, und in der interpolierten Fassung der nicaenischen Kanones, welche Leos Legaten auf dem Konzil von Chalcedon von 451 vorbrachten: *Ecclesia Romana semper habuit primatum.*[2])

Ferner: In beiden Fällen ist der Weg vom ersten Auftauchen bis zur endgültigen Durchsetzung zwar weit, aber geradlinig, die Entwicklung zwar langsam, aber folgerichtig gewesen. Die pseudoisidorischen Dekretalen bedeuten gewiß ein mächtiges Hilfsmittel für die volle Ausbildung des hochmittelalterlichen hierokratischen Systems; aber wie man nicht mehr bestreiten sollte, daß die Päpste vom 11. Jahrhundert an sich ihrer bona fide als einer echten Überlieferung bedient haben, so ist auch die nach Aufdeckung der Fälschung in der Humanistenzeit zunächst im protestantischen Lager lange Zeit herrschende These, daß die kirchlichen Universalherrschaftsansprüche des Papsttums objektiv auf nichts als Lug und Trug ruhten, von der Wissenschaft jetzt aufgegeben. Die Wurzeln des päpstlichen Systems reichen in viel ältere Schichten einer tatsächlichen Entwicklung zurück, und die gelehrte kirchenrechtliche Fiktion des Dekretalenfälschers, die selbst zu einem Teil einen literarischen Niederschlag dieser tatsächlichen Entwicklung bedeutete, hat nur den systematischen Ausbau jener frühen Ansätze ermöglicht und veranlaßt.

Ähnlich liegen die Dinge beim „Primat“. Ein Vorrangsanspruch der römischen Gemeinde läßt sich sogar mit unserer trümmerhaften Überlieferung bis fast an die Anfänge

---

[1]) Novell. Valentin. III. tit. 16, abgedr. bei Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums[4] (1924) S. 76 Nr. 172.

[2]) Vgl. Mansi, Coll. concil. VII S. 444.

des Christentums in Rom zurückverfolgen: Schon im 1. Clemensbrief (um 95 n. Chr.) tritt er tatsächlich in Erscheinung. Auch eine römische Petrusüberlieferung[1]) und die Ansätze einer römischen Petruslegende[2]) bestanden erweislich bereits seit 200 n. Chr. Aber erst die cyprianischen Prägungen *cathedra Petri* und *primatus Petro datur* im Zusammenhang mit seiner Exegese von Matth. 16, 18. 19 waren der fruchtbare Keim, aus welchem in langsamem,

---

[1]) Vgl. über sie am besten Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom (1915).

[2]) Die Geschichte der Petruslegende in Rom harrt noch einer kritisch abschließenden Behandlung. Vgl. Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen I (1918) S. 129, der Dokumentationen des Petrusglaubens der späteren Jahrhunderte zusammenstellte. Hier muß ich mich auf den Hinweis beschränken, daß ein Ergebnis meiner Untersuchungen — daß Petrus erst nach 250 n. Chr. und zuerst von Cyprian als 1. Bischof von Rom bezeichnet worden ist — durchaus im Einklang steht mit den auf anderen Wegen erschlossenen chronologischen Fixierungen Harnacks für die beiden hauptsächlichsten literarischen Dokumente dieser Petruslegende, und daß es umgekehrt diese chronologischen Fixierungen noch fester zu sichern vermag. Die Actus Petri wies Harnack (Chronol. d. altchristl. Lit. II S. 169ff.) der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts zu. Sie sprechen nun mit keinem Wort von einem römischen Episkopat ihres Helden; ja, sie ermangeln so sehr eines lokalrömischen Kolorits, daß man ihnen deshalb (wohl mit Unrecht) die Entstehung in Rom abgesprochen und sie in den Orient verwiesen hat. Der sog. Clemensroman dagegen, die Urschrift der Pseudoklementinen, wurde von Harnack l. c. S. 518ff. der Zeit zwischen 225 und 300 n. Chr., aber wegen der Gesamthaltung eher der 2. Jahrhunderthälfte (um 260 n. Chr.) zugewiesen (gegen Waitz, der auch in Haucks Realenc. XXIII S. 314 bei dem Ansatz 222—35 verblieb). Daß Harnack im Recht war, ergibt sich jetzt deutlich aus dem zum Clemensroman gehörigen einleitenden Brief des Clemens an Jakobus, der Petrus als ersten Bischof von Rom und Ordinator des Clemens folgendermaßen redend einführt: *Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὑμῖν χειροτονῶ, ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν ... μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. Δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι, καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι* (Migne, Patr. graec. II S. 36). Dieser Brief, in dem Petrus von seiner römischen cathedra spricht, kann nicht vor Cyprians *cathedra Petri*-Prägung, d. h. vor den 50er Jahren des 3. Jahrhunderts verfaßt sein, und er stellt wohl deren früheste literarische Auswirkung auf römischem Boden dar. Aber nicht erst dieser Brief „macht die Verse (Matth. 16, 18. 19) zur Grundstelle des päpstlichen Primats“, wie Dell in: Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. XV (1914) S. 13 sagte.

verborgenem Werden die unter Leo d. Gr. voll entfaltete Lehre vom Primat erwuchs: schon die lange Inkubationsdauer ist ein Anzeichen dafür, daß dieser Keim, gleich den Dekretalen Pseudoisidors, von außen her in den römischen Boden gesenkt worden ist.

Die Entwicklung ist aber trotzdem auch hier geradlinig und folgerichtig gewesen; sie läßt sich an der weiteren Geschichte der Exegese von Matth. 16, 18. 19 nach Cyprian und insbesondere in Rom verfolgen. Cyprians Konzeption von der *unitas ecclesiae* blieb auf halbem Wege stehen. Er hatte den Mikrokosmos der Einzelkirche und seine schismatische Gefährdung im Auge und suchte seine monarchische Organisation durch Matth. 16, 18. 19 biblisch zu fundamentieren. Der Makrokosmos der Gesamtkirche blieb ihm ziemlich schemenhaft: seine Einheit dachte er als einen Liebesbund gleichgeordneter Bischöfe; aber er selbst erlebte es noch, daß dies lockere Gedankengebilde an den Realitäten des Ketzertaufstreits zerschellte.[1]) Zwangsläufig mußte die Weiterentwicklung dahin gehen, daß man auch für den Makrokosmos der Gesamtkirche den Einheitsgedanken zu Ende dachte, und die Richtung hatte dieser Entwicklung Cyprian selbst mit der zweiten Fassung von De unitate c. 4 gewiesen: von dem *sed primatus Petro datur* war es, nachdem Rom als *cathedra Petri* galt, nur ein Schritt zu der Formulierung, daß der römische Bischof Petrus *caput apostolorum* und sein Nachfolger die monarchische Spitze des Makrokosmos der Gesamtkirche sei.[2]) Wie schon

[1]) Das letztere mußte auch Koch, Cyprian S. 57ff. zugeben; gleichwohl hielt er an einer geschlossenen Episkopaltheorie Cyprians fest: „Die Konsequenzen einer Theorie sind noch nie ein Beweis dafür gewesen, daß der Theorie nicht gehuldigt worden sei.“ Dagegen urteilte aus dem nämlichen Grunde Chapman, Rev. bénéd. XXVII S. 461 sehr abschätzig über die Fähigkeit Cyprians zu theoretischem und systematischem Denken.

[2]) Sogar an Cyprians eigenem Text hat sich diese Entwicklung sehr früh vollzogen, wie die interessante handschriftliche Geschichte einer Lesart zeigt. Cyprian selbst hatte De unitate c. 4, II. Fassung geschrieben: *qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit.* Aber diese richtige Lesung (siehe oben S. 45 A. 3) hat, wie der Variantenapparat bei Chapman, Rev. bénéd. XIX S. 251 lehrt, nur eine Minderheit von

Optatus von Mileve[1]), so hat auch Hieronymus diesen Schritt vollzogen. Er kommentiert Matth. 16, 18. 19 folgendermaßen[2]): *At dicis: super Petrum fundatur ecclesia, licet id ipsum in alio loco super omnes apostolos fiat et cuncti claves regni coelorum accipiant et ex aequo super eos ecclesiae fortitudo solidetur, tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio.* Die Gewähr gegen das Schisma, die Cyprian für die Einzelkirche suchte, ist hier als Motiv für die monarchische

---

Hss. in den beiden Überlieferungszweigen (demjenigen, wo Fassung II und Fassung I in extenso nacheinander stehen, und dem anderen, wo eine Ineinanderarbeitung beider Fassungen erfolgt ist). Die Mehrzahl der Hss., und unter ihnen gerade die ältesten, M (München, saec. IX) und T (Troyes, saec. VIII/IX) lesen statt *quem* vielmehr *quam*. Ja, diese falsche Lesung geht zeitlich noch viel weiter zurück; denn bereits Papst Pelagius II. zitiert die Fassung II in einem Briefe (JL. 1055), dessen Verfasser sein Nachfolger Gregor d. Gr. als Diakon war, (vgl. die Edition in MG. Epp. II S. 448 als Appendix III, 2 zum Register Gregors d. Gr.): *qui cathedram Petri, super quam ecclesia fundata est, deserit.* Wenn ferner Hieronymus an Papst Damasus schreibt (Epist. 15, ed. Hilberg, Corp. script. eccl. lat. Vindobon. LIV, 1910, S. 63): *beatitudini tuae, id est cathedrae Petri communione consocior; super illam petram aedificatam ecclesiam scio,* so fragt Chapman l. c. S. 362 nicht ohne Grund: „Lisait-on déjà *Super quam* pour *Super quem?*“ Die Lesung *super quam* als die stilistisch glattere schlich sich siegreich ein, weil nachmals die Begriffe Petrus und Rom sich in der Tat deckten; aber erst Cyprian selbst hat in seinen „römischen“ Briefen diese Identifizierung durch den Begriff *cathedra Petri* angebahnt, im übrigen ist aber auch bei ihm noch wohl zwischen beidem zu scheiden.

[1]) Siehe oben S. 55.

[2]) Ad Iovinian. I c. 26 (ed. Migne, Patr. lat. XXIII, S. 247), vgl. dazu Batiffol, Revue biblique 1920 S. 569ff. und L'église naissante [4] (1922) S. 441 A. 1. Wenn an letzterer Stelle als weiterer Beleg für die Benutzung von De unitate c. 4 „l'épistola ad Gallos episcopos 9 du pape Damase“ zitiert ist, so beruht das auf einem Versehen. Gemeint ist offenbar JK. † 243, Ps. Isidori Decr. Damasi c. 9 (ed. Hinschius S. 502): *Scitis, fratres karissimi, firmamentum a Deo fixum et immobile atque titulum lucidissimum suorum sacerdotum, id est omnium episcoporum, apostolicam sedem esse constitutam et verticem ecclesiarum. Tu es enim, sicut divinum pronuntiat veraciter verbum, Petrus et super firmamentum tuum ecclesiae columnae, qui episcopi intelliguntur, confirmata sunt* etc. Aber das ist kein echter Damasustext und kommt, weil erst im 9. Jahrhundert gefälscht, als frühes Zeugnis überhaupt nicht in Betracht.

Organisation der Gesamtkirche unter Petrus als Haupt gefaßt.

Dann hat Leo d. Gr. Cyprians *hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis*, einer ausdrücklichen Revision unterzogen in der berühmten Instruktion für seinen Vikar Anastasius in Thessalonich[1]): *Quibus* (*sacerdotibus*) *cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis, quoniam et inter beatissimos apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis, et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est, ut ceteris praeemineret. De qua forma episcoporum quoque est orta distinctio et magna ordinatione provisum est, ne omnes sibi omnia vindicarent, sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur prima sententia et rursus quidem in maioribus urbibus constituti sollicitudinem susciperent ampliorem, per quos ad unam Petri sedem universalis ecclesiae cura confiueret, et nihil usquam a suo capite dissideret.*

Leo d. Gr. gab endlich auch in einer seiner Predigten[2]) eine klare römische Exegese von Matth. 16, 18. 19: *Transivit etiam in alios apostolos ius potestatis istius et ad omnes ecclesiae principes decreti huius constitutio commeavit; sed non frustra uni commendatur, quod omnibus intimetur. Petro enim ideo hoc singulariter creditur, quia cunctis ecclesiae rectoribus Petri forma praeponitur.* Mit der gleichen Argumentation interpretierte Leo anschließend auch die andere, nachmals in zahllosen Papstbriefen angeführte Bibelstelle für ein Vorrecht des Petrus vor den übrigen Aposteln, als eines Mittlers: *Instante autem passione sua Dominus, quae discipulorum erat turbatura constantiam, 'Simon,' inquit, 'Simon, ecce Satanas expostulavit vos, ut cerneret sicut triticum. Ego autem rogavi pro te, ne deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos, ut non intretis in tentationem'* (Luc. 22, 31f.). *Commune erat omnibus apostolis periculum de tentatione formidinis et divinae protectionis auxilio pariter indigebant . . . et tamen*

---

[1]) Epist. 14, 11, JK. 411, abgedr. bei Mirbt l. c. S. 76 Nr. 171.

[2]) Sermo IV (Opp. ed. Ballerini I S. 14ff.), abgedr. bei Mirbt, Quellen S. 75 Nr. 169.

*specialis a Domino Petri cura suscipitur et pro fide Petri proprie supplicatur, tamquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur.*

Mit Leo d. Gr., der auch in der praktisch-politischen Durchsetzung des Primats der römischen Kirche bekanntlich eine wichtige Epoche bedeutet, ist die theoretische Entwicklung der Lehre vom Primat, um welche es sich in dieser Untersuchung allein handelt, zu einem vorläufigen Abschluß gekommen.[1]) Man kann diese erste Entwicklungsphase der Primatslehre nach den gewonnenen Ergebnissen als die Geschichte der Exegese von Matth. 16, 18. 19 bezeichnen.

Was bedeutet nun, um zum Schluß eine eingangs aufgeworfene Frage wieder aufzunehmen, dies Resultat philologisch-historischer Quellenkritik für das Gesamtproblem des päpstlichen Primats? Wenn die Lehre vom Primat Petri außerhalb Roms entstanden ist und ihre Wurzeln in einer ursprünglich gar nicht auf Rom gemünzten Exegese des Bibeltextes Matth. 16, 18. 19 hat, so scheidet die in der protestantischen Forschung mehrfach erwogene Möglichkeit, daß Matth. 16, 18. 19 in Rom und für die Zwecke des römischen Primats gefälscht worden sei[2]), aus. Es hat als echtes Herrenwort bereits gegolten, ehe es auf Rom angewendet wurde.

[1]) Auf spätere Zeugnisse der römischen Matth. 16, 18. 19-Exegese gehe ich hier nicht weiter ein, vgl. Chapman, Rev. bénéd. XIX S. 249 A. 1, S. 360ff., Koch, Cyprian S. 32ff.

[2]) So in letzter Zeit bei Grill, Der Primat des Petrus (1904) S. 61ff., der die Einschwärzung von v. 18. 19 in Matth. 16 in die Zeit Victors I. setzen und mit dessen Vorrangsansprüchen in Verbindung bringen wollte. Ähnlich Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? (1910) S. 68. Auch v. Harnack in: Berliner Sitz.-Ber. 1918 S. 651ff. hielt (teilweise) Interpolation in Rom noch immer für wahrscheinlich. Dagegen trat bereits Dell in: Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. XV (1914) S. 1ff. mit guten textkritischen Gründen für Entstehung der Verse schon im Schoß der palästinensischen Urgemeinde ein, ebenso Bultmann in: Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. XIX (1920) S. 170; Holl in: Berliner Sitz.-Ber. 1921 S. 922 und Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I S. 112 A. 1, S. 240 A. 2, III S. 305 A. 1. — Vgl. im übrigen die Literatur-

Andererseits erledigt sich aber auch die von katholischer Seite vielfach versuchte historische Beweisführung zugunsten des Primats: er ist keineswegs eine mit Evidenz aus Matth. 16, 18. 19 sich ergebende und als solche uranfänglich im Bewußtsein der Kirche lebendige Idee, sondern eine „römische" Deutung dieser Bibelstelle, die sich erst allmählich in einem quellenkritisch zu erkennenden und aufzuzeigenden Prozeß, dessen entscheidende Phase Cyprian bedeutet, herausgebildet hat.

Endlich aber ist der Primat historisch auch nicht zu widerlegen. Denn gerade weil es sich bei ihm um eine aus der Bibelexegese erwachsene dogmatische Lehre handelt, ist der dogmengeschichtliche Nachweis später und allmählicher Entstehung, sowenig wie bei irgendeinem anderen Dogma, präjudizierend hinsichtlich des dogmatischen Wahrheitsgehalts. Ein entscheidender Beweis gegen den Wahrheitsgehalt der Primatslehre kann vielmehr nur geführt werden, wenn sich die Echtheit von Matth. 16, 18. 19 als Herrenwort widerlegen oder ein völlig anderer Sinn der Petrusverheißung als der ursprüngliche im Munde Jesu erweisen läßt. Für diese Frage aber läßt der Historiker dem Bibelkritiker das Wort, zumal das Problem des Wahrheitsgehalts der Primatslehre, das an dieser Frage hängt, metahistorisch ist. Als Objekt historischer Betrachtung aber ist die Lehre vom Primat Petri, mögen ihre Ursprünge sein, welche sie wollen, eine Idee von heute noch lebendiger Wirklichkeit und Wirksamkeit.

übersicht bei Klostermann im Handbuch zum N. T., 2. Aufl., IV (1926) S. 138ff. — Die Echtheit von Matth. 16, 18. 19. als Herrenwort wird in neuester Zeit von protestantischer Seite verfochten bei K. Heim, Das Wesen d. evang. Christentums (Wissenschaft u. Bildung, Heft 209, 1925), Kap. III, Du bist Petrus, S. 23ff., und K. L. Schmidt, D. Kirche d. Urchristentums, in: Festgabe f. A. Deißmann (1927) S. 281 ff.; beide bestreiten aber gleichzeitig dem Papste das Recht, auf diesen Petrus persönlich verliehenen Vorrang einen römischen Primatsanspruch zu gründen, und so kehrt diese jüngste antikatholische Exegese von Matth. 16, 18. 19 im Kreislauf der Dinge ungefähr wieder zu der frühesten des Montanisten Tertullian zurück, der Kallist vorwarf, daß er *evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem* (De pud. c. 21, s. oben S. 3 f.) Ansprüche erhebe.


UNIVERSITY OF CHICAGO
21 056 799

***Hermann Böhlaus Nachfolger G. m***



*Von der*

# Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte

sind durch Nachdruck der seit langer Zeit vergriffenen Bände wieder komplette Reihen lieferbar. Neu hinzutretenden Abonnenten liefern wir die vervollständigten Reihen mit 20 % Nachlaß:

Romanistische Abteilung Band I (1880) bis Band XLVI (1926)
8° etwa 1187 Bogen statt Mk. 955.95 **Mk. 764.80**

Germanistische Abteilung Band I (1880) bis Band XLVI (1926)
8° etwa 1241 Bogen statt Mk. 994.30 **Mk. 795.50**

Kanonistische Abteilung Band I bis XV (der ganzen Reihe Band XXXII 1911 bis Band XLVI 1926)
8° etwa 483 Bogen statt Mk. 386.55 **Mk. 309.20**

*Einzelbände werden nur abgegeben, soweit es die Vorräte zulassen. Ein Verzeichnis der jetzt gültigen Preise für Einzelbände liegt bei.*

---

## D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe.

Band XVII, Zweite Abteilung 1927. Lexikon-Oktav, XXVI und 552 Seiten. Broschiert *RM* 33.— Original-Halbleder *RM* 43.—

Band XLVIII 1927. Lexikon-Oktav, LII und 752 Seiten mit 6 Tafeln. Broschiert *RM* 48.— Original-Halbleder *RM* 58.—

Subskriptionspreis (nur gültig bis Ende August 1927)
Broschiert *RM* 38.— Original-Halbleder *RM* 48.—

Nachbestellungen auf früher erschienene Bände zur Ergänzung der subskribierten Exemplare liefern wir unter Bezug auf diese Anzeige zu einem Vorzugspreise von 25 % unter dem Verkaufspreis, um die Ergänzung zu erleichtern.

---

*Ausführliches Verzeichnis über die bisher erschienenen und im Druck befindlichen Bände wird auf Wunsch kostenlos übersandt.*

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.